L'origine est aux frontières

Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)

Romain Simenel

CNRS ÉDITIONS
ÉDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME

Pour rester en contact
avec les Éditions de la Maison des sciences de l'homme :

Rédigez en ligne un commentaire sur ce livre
et découvrez ce que d'autres lecteurs ont exprimé à son sujet.

Découvrez d'autres titres de la même collection.

Inscrivez-vous sur nos listes d'information pour recevoir
régulièrement des nouvelles de nos publications et de nos manifestations.

Achetez un autre exemplaire de ce livre et adressez-le à un ami.

Recommandez ce livre à un ami.

Les Éditions de la Maison des sciences de l'homme

Depuis 1975, nous sommes spécialisés dans l'édition de travaux
de sciences humaines et sociales. Nos publications et nos collections
touchent les domaines les plus variés : anthropologie, archéologie,
ethnologie, histoire de l'art, histoire sociale, philosophie,
sciences cognitives, sociologie…

Visitez notre site Internet et découvrez notre catalogue,
feuilletez nos livres et achetez-les en ligne.

Contactez-nous sur notre site.

Contactez-nous par courriel : publications@msh-paris.fr

L'ORIGINE EST AUX FRONTIÈRES

Chemins de l'ethnologie

Collection dirigée par Cécile Barraud et Michael Houseman.
Comité de lecture : Marc Abélès, Typhaine Barthélémy, Maurice Bloch, Yves Goudineau.

Les ethnologues ont profondément renouvelé leur champ d'études au cours des dernières décennies. Ils ont construit de nouveaux concepts, ils se sont ouverts à de nouveaux terrains et rapprochés d'autres disciplines. Ils ne se proposent plus seulement d'analyser les diversités culturelles et ethniques, mais aussi de promouvoir une connaissance générale de l'homme, c'est-à-dire une anthropologie. Aujourd'hui, l'ethnologie est un métier, renouvelé par des points de vue multiples. Elle se découvre une histoire alors que ses frontières apparaissent plus mouvantes.

La collection « Chemins de l'ethnologie », entreprise commune de CNRS Éditions et des Éditions de la Maison des sciences de l'homme, sera le témoin de ces transformations. Attentive à la diversité des problématiques qui font progresser les savoirs, elle a pour objectif d'appréhender l'homme dans sa totalité vivante. Son programme de publication inclura des monographies, des synthèses thématiques, des essais théoriques ou critiques. Dans la période de mutation qui est la nôtre, le regard de l'ethnologue à la fois particulier et général, sensible et raisonné, reste plus pertinent que jamais, à l'intérieur du champ des sciences humaines comme à l'égard des grands problèmes de notre temps.

Déjà parus :

CATHERINE BENOÎT. *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe.*
JULIEN BONHOMME. *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon).*
PASCALE BONNEMÈRE. *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga.*
FLORENCE BRUNOIS. *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua.*
MARINELLA CAROSSO. *La généalogie muette. Résonances autour de la transmission en Sardaigne.*
MARINE CARRIN-BOUEZ. *Enfants de la Déesse. Dévotion et prêtrise féminines au Bengale.*
CHRISTIAN CULAS. *Le Messianisme hmong aux XIXe et XXe siècles. La dynamique religieuse comme instrument politique.*
LUC DE HEUCH. *Pouvoir et religion. (Pour réconcilier l'Histoire et l'anthropologie).*
LYNDA DEMATTEO. *L'idiotie en politique. Subversion et néo-populisme en Italie.*
BRIGITTE DERLON. *De mémoire et d'oubli. Anthropologie des objets malangan de Nouvelle Irlande.*
FRANÇOISE DOUAIRE-MARSAUDON. *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna).*
BERNARD FORMOSO. *Identités en regard. Destins chinois en milieu bouddhiste thaï.*
MIREILLE HELFFER. *Mchod-rol. Les instruments de la musique tibétaine.*
CHRISTINE HENRY. *Les îles où dansent les enfants défunts. Âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau.*
MICHAEL HOUSEMAN, CARLO SEVERI. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle.*
BERNARD JUILLERAT. *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien.*
GISÈLE KRAUSKOPFF, MARIE LECOMTE-TILOUINE. *Célébrer le pouvoir. Dasaï, une fête royale au Népal.*
MARIANNE LEMAIRE. *Les sillons de la souffrance. Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire).*
DANOUTA LIBERSKI-BAGNOUD. *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie.*
DENIS MONNERIE. *La Parole de notre Maison. Discours et cérémonie kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie).*
JEAN-CLAUDE MULLER. *Les chefferies dìì de l'Adamaoua (Nord-Cameroun).*
CATARINA PASQUALINO. *Dire le chant. Les Gitans flamenco d'Andalousie.*
FRANÇOIS ROBINNE. *Fils et maîtres du lac. Relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie.*
FREDERICO ROSA. *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929).*
ALEXANDRE SURRALÈS. *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi.*
FABIENNE WATTEAU. *Partager l'eau. Irrigations et conflits au nord-ouest du Portugal.*

Romain Simenel

L'ORIGINE EST AUX FRONTIÈRES

CNRS EDITIONS

ÉDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME

Photo de couverture
Un enfant berger casse un cairn de frontière
délimitant le champ de la forêt
© Anouk Garcia, 2010

Préparation de copie
Christine Ligonie

Relecture
Guillaume d'Estève de Pradel

Mise en page
Bernard Van Geet

ISBN Version PDF : 978-2-7351-1555-6

© 2014, Éditions de la Maison des sciences de l'homme

© CNRS Éditions, Paris

ISBN CNRS Éditions : 978-2-271-07173-6
ISBN Fondation MSH : 978-2-7351-1316-3
ISSN : 1257-9947
Imprimé en France, 2010

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont aux Aït Ba'amran qui m'ont ouvert leurs portes, leurs espaces de vie, leurs mémoires et parfois leurs archives. Je pense tout particulièrement à la famille Bounnit, à la famille Zaboun, à Larbi El Kha, à Ta'achro et à Mbark Aroal. Ce travail doit aussi beaucoup à la confiance et à l'amitié complice de Aissa Derhem, mon ami poète, de Abdallah Ouhna au regard éloigné, de Mohammed Bounit et de Brahim Boughalid, qui m'ont révélé les secrets de leurs terroirs, et de tous mes compagnons de la place du Mechouar de Tiznit ainsi que de la ville de Sidi Ifni, avec une pensée chaleureuse envers Malika, Fadma, Ahmidou et Rachid de l'hôtel Suerte Loca.

Je tiens à remercier avec beaucoup de chaleur Raymond Jamous, mon directeur de thèse, pour m'avoir accordé toute sa confiance et s'être consacré avec tant de générosité et d'entrain à m'écouter et à me guider. Au-delà de ses nombreux conseils et des discussions autour des matériaux, Raymond Jamous m'a transmis le souci de toujours donner raison à l'ethnographie. Je remercie aussi chaleureusement Marie-Jo Jamous, son épouse, pour ses relectures attentives et toutes ses intuitions qui se sont révélées justes. L'accomplissement de ce travail doit également beaucoup au Centre Jacques-Berque, dont j'ai été allocataire (bourse du MAE) pendant cinq ans, et je tiens à exprimer ma reconnaissance à ses deux directeurs successifs, Nadir Boumaza et Michel Peraldi.

Toute ma reconnaissance va à l'adresse de Geneviève Bedoucha, Baptiste Buob, Suzanne Dréji, Anna Poujeau, Thomas Lacroix, Yildiz Thomas et Karine Bennafla pour avoir lu avec attention certains chapitres de cet ouvrage, et pour leurs conseils éclairés. Mes remerciements vont aussi à Thomas Dupuy et Karine Bennafla pour la réalisation des cartes. Que soient aussi remerciés Hermance Triay pour son coup d'œil artistique sur les paysages Aït Ba'amran, Rachid Agrour pour les informations détaillées qu'il m'a transmises sur la région du Souss et Abdallah Larhmeid pour ses subtiles traductions, Gary Martin, Laurent Auclair, Éric Garine et Geneviève

Michon pour leur soutien et leurs réflexions sur mes données ethnographiques ayant trait à l'écologie, Thibault Redval, Stéphane Simonet, Mathieu Rickewaert et mon père Bruno Francia pour leur curiosité stimulante, ainsi que Christiane Grin pour son soutien moral et amical.

Que les membres du jury de ma thèse, Laurence Caillet, Anne Christine Taylor, Charles Malamoud et Jean Pierre Albert, soient ici pleinement remerciés pour m'avoir motivé afin de parfaire cet ouvrage. Je remercie de même les membres du comité de lecture de la collection « Les chemins de l'ethnologie », Cécile Barrault, Tiphaine Barthélemy, Maurice Bloch, Yves Goudineau et Michael Houseman, pour leur stimulation intellectuelle et leur soutien dans la réalisation de cet ouvrage. Ma gratitude va aussi à Philippe Descola qui, en me choisissant comme ATER pendant un an à ses côtés, m'a fait confiance et m'a encouragé à développer plus en avant la problématique de l'apprentissage de la langue et du rapport à l'environnement.

Je dois aussi beaucoup à l'approbation, à la patience et au soutien constant, malgré la distance, de ma mère Véronique Simenel et de ma grand-mère Françoise Simenel qui m'ont permis de garder cœur à l'ouvrage. Enfin, je remercie Claire-Cécile Mitatre, qui m'a accompagné dès le début de mon engouement pour l'ethnologie jusqu'aux derniers tourments de l'écriture de cet ouvrage. C'est avec elle que j'ai appris à aimer le Maroc et ses habitants, mais c'est aussi elle qui m'a donné goût à l'écriture.

Note sur la transcription des termes tachelhit

Les Aït Ba'amran parlent le tachelhit, langue berbère du Sud marocain. Néanmoins, ils utilisent un vocabulaire conséquent de mots d'arabe dialectal marocain (darija), d'arabe classique, mais aussi parfois de français ou d'espagnol. En vertu de cette diversité des emprunts linguistiques, nous n'utiliserons pas de transcription littéraire savante, mais un système de transcription phonétique simplifié. Par ailleurs, si les usages de la translittération divergent entre l'arabe et le berbère, nous avons choisi de respecter les formes courantes de certains mots connus de la littérature sur le Maghreb, bien qu'ils soient transcrits selon des systèmes phonétiques différents.

'/' : spirantes pharyngale sonore
gh/kh : spirantes vélaire sourde (comme la *jota* espagnole)
q : occlusive vélaire sourde
w : comme dans watt ou ouate
r : « r » français ou « r » roulé
u : ou

Oh mon saint, on va t'illuminer pour que tout le monde
te voie,
Oh le pied des montagnes, oh Sidi Moulay Idriss
Oh mon saint, la lanterne, on te la met dans la main,
Dans la forêt où tu vas me faire retourner,
Je jure que je ne vais pas laisser tomber mon compagnon
de voyage,
Je vais le porter sur mon épaule et si celle-ci vient
à fatiguer, mon cœur s'en chargera,
Et si le cœur vient à faiblir, c'est sur mon foie
qu'il se reposera,
Viens, oh la personne que je porte en moi,
On va t'emporter toi, ton père et ta mère,
Et aussi la montagne de fer pour fermer la bouche
du médisant,
Oh nous sommes les petits lauriers roses de la rivière,
Personne ne les arrose, seul le Seigneur s'en occupe,
C'est au centre du bracelet, que tu te trouves,
oh la main,
C'est au milieu de la branche, que vous vous situez,
oh les grenades,
C'est au milieu du foie, que vous êtes,
oh la personne que j'aime

Poème Aït Ba'amran

À mon oncle Franck

PRÉAMBULE

DÉFAIRE ET REFAIRE LES ORIGINES DE L'ÉTRANGER[1] : QUAND L'ETHNOGRAPHE EST PRIS POUR UN BANNI

De ma première expérience de terrain chez les Aït Ba'amran, confédération de tribus du Sud-Ouest marocain, j'ai longtemps mis de côté le souvenir de l'aspect relationnel. En effet, je n'arrivais pas à comprendre les ressorts sociologiques de l'histoire que j'y avais vécue, restant pendant plus de dix mois enfermé au sein d'une famille avec laquelle les relations n'avaient cessé de se dégrader jusqu'à en devenir dramatiques. Ce n'est que récemment, en rédigeant le dernier chapitre de cet ouvrage qui traite d'itinéraires biographiques de bannis (*amzouag*), que j'ai tout à coup compris. À l'image de ces hommes connus pour avoir été expulsés de leur tribu d'origine et dont certains seraient parvenus à engendrer les sous-lignages de descendants de la famille du prophète Mohammed les plus renommés de la région, j'avais moi-même revêtu, sans le savoir, la peau d'un banni, d'un homme rejeté de sa propre société en quête d'une terre d'accueil. J'ai pris conscience de cela cinq ans après mon arrivée dans une société que l'on pourrait qualifier de « tribu exil », c'est-à-dire non pas une tribu exilée, mais une tribu se considérant constituée d'exilés d'origines diverses et qui définit son territoire comme une terre de refuge pour des étrangers en qui elle veut uniformément voir des bannis. Que de temps pour saisir ce que je nommerais un « quiproquo ethnographique », qui pourtant m'apparaît à présent comme le résultat d'un processus inéluctable !

Si une société peut s'accommoder de l'étranger en lui attribuant un statut social, un nom, un rôle, elle peut aussi au préalable lui assigner une place dans le territoire qui sera déterminante dans le traitement de son altérité. L'ethnographe choisit-il toujours lui-même le lieu de son terrain, ou est-il plus ou moins subtilement manipulé dans son choix par la société ? En l'occurrence, après quelques jours passés dans un souk côtier du pays Aït Ba'amran, j'exprimais le désir d'aller vivre dans un village à l'intérieur des

1. Le titre de ce préambule s'inspire de celui d'un article de Raymond Jamous, « Faire, défaire et refaire les saints », *Terrain*, nº 24, 1995 : 43-56.

terres et sollicitais pour cela les conseils des quelques connaissances nouées sur place. Ma demande avait suscité l'étonnement puisque les Occidentaux de passage ont plutôt l'habitude d'investir la côte et les belles plages environnantes, ce qui convient tout à fait aux hommes du coin plutôt réticents à ce que des étrangers visitent leurs villages et posent leur regard sur leurs femmes. Après plusieurs jours de prospection auprès des habitants du souk, je n'avais reçu qu'une seule proposition et elle était le fait d'un jeune qui m'invita à demeurer chez sa sœur, dans une vallée située à dix kilomètres du souk. Toutes les personnes présentes m'incitèrent à y aller, me disant que là-bas je serais bien, que là-bas je serais tranquille. La vallée en question, je l'appris peu de temps après, était un territoire sanctuaire, une terre de saint marquant la frontière entre le territoire des Aït Ba'amran et une confédération voisine (*cf.* photo 1). Domaines de la *baraka* et de la malédiction, espaces mystiques occupés par les *jnoun* (génies dans la tradition musulmane), les territoires sanctuaires situés le long des frontières ont aussi servi depuis longtemps de zones de refuge pour les exilés, qu'ils soient des princes déchus, des réfugiés politiques ou des fugitifs de droit commun. J'avais donc été assigné d'emblée à une catégorie socio-territoriale vers laquelle la société avait l'habitude d'orienter les étrangers qui cherchaient à rester et en qui elle voyait des bannis. Nichée au fond de la vallée sanctuaire dans laquelle on m'invitait à résider, se trouvait la grande maison des Zabun. Ce célèbre sous-patrilignage de *chorfa* (descendants du prophète Mohammed) fut fondé, disait-on, par un banni juif qui s'était marié avec une femme d'une lignée chérifienne. Lors de mon arrivée, il ne restait plus dans cette maison que le dernier des petits-fils du banni, âgé de soixante-seize ans, sa fille que je désignerai comme « la mère », à savoir la sœur du jeune rencontré au souk, son mari ainsi que leurs cinq enfants. Le mari, que l'on nommera « le père », se trouvait être une « pièce rapportée », un *cherif* orphelin de la même lignée, mais originaire d'un autre village.

Dans la famille Zabun, j'ai d'abord trouvé l'hospitalité. Dès le premier jour, les membres de cette famille m'installèrent dans une partie autonome de leur demeure : une vaste habitation de terre composée d'une grande cour et de deux larges pièces qu'ils s'empressèrent de nettoyer et d'aménager pour mon confort. Tous les matins, je trouvais devant ma porte du lait caillé et du pain chaud et, le soir, la mère me préparait des tagines que l'on m'apportait. Ma compagne vint me retrouver durant dix jours et fut reçue avec la même hospitalité. Mes hôtes, tant les adultes que les enfants, respectaient alors mon espace d'intimité et étaient d'une discrétion absolue à mon égard : aucune question ne me fut posée sur mes origines, ma religion, mes parents ou sur ce que j'étais venu faire ici.

L'hospitalité que m'offrait cette famille et le respect de ses membres à mon égard m'apparaissaient d'autant plus précieux qu'à l'extérieur, c'est-à-dire au souk et le long du chemin qui m'y conduisait, j'étais en butte à une hostilité manifeste envers mon altérité « occidentale ». Au souk, j'étais l'objet

de toutes les suspicions et de tous les commérages. Certains m'ont demandé si j'étais venu ici afin d'y déloger Ben Laden[2] : la rumeur circulait en effet qu'il s'était exilé dans les montagnes Aït Ba'amran, en vertu de la réputation de refuge inviolable de cette société. Plus sérieusement, d'autres me suspectaient d'être un espion français, américain ou au service de l'État marocain. On ne cessait aussi de m'interroger sur ce que je pensais de George Bush, de la situation en Afghanistan ou en Palestine. D'ailleurs, me révélait-on comme un aveu : « Avant ici c'était comme l'Afghanistan aujourd'hui. » S'offrait alors à moi une piste d'enquête éclairée par la propension des Aït Ba'amran à toujours se situer historiquement en rapport aux *iroumin*, aux « chrétiens » ; des chrétiens qu'ils considèrent à la fois comme des colons et comme des autochtones. L'altérité de l'Occident ne s'arrête donc pas aux événements de l'actualité internationale, mais tire plutôt ses références d'un paradigme historique local incontournable : le *jihad*. Ce *jihad*, dans leurs discours, ne prenait pas le sens d'une guerre de conversion menée par les musulmans contre les chrétiens, fruit d'une idéologie prosélyte. Il était plutôt présenté comme une lutte historique contre la colonisation chrétienne originelle de leur pays, lutte à laquelle on donne l'allure d'une guerre sainte fondatrice du territoire, et cela, sans jamais chercher à convertir les « impies », mais à les chasser des terres de la confédération. « Vous les chrétiens ! » m'interpellait-on au cours de ces entretiens ; tous mes interlocuteurs, jeunes ou vieux, y compris ceux me manifestant une certaine affection, me prenaient ainsi toujours à partie dans leur discours sur le *jihad*, comme si, en tant qu'Occidental et alors qu'ils ne m'avaient jamais questionné à propos de ma religion, j'en étais l'inévitable objet.

Mais le plus contraignant pour moi ne fut ni ce rapport ambigu des Aït Ba'amran à l'Occident véhiculé par les discours répétitifs sur le *jihad* (lequel constitua dès lors l'un des filons de mon ethnographie), ni même leur manière de m'y impliquer par la parole, mais plutôt son expression tyrannique dans le traitement que me réservaient les enfants du souk et des villages voisins. Chaque semaine et cela pendant quatre mois, à chacun de mes passages dans les villages ou à l'entrée du souk, j'étais accueilli par des jets de pierres que des gosses déchaînés me lançaient en criant à tue-tête « *arumi, arumi* », littéralement « le chrétien, le chrétien ». J'avais beau accélérer le pas, les ignorer, tenter de contourner les villages par des sentiers tortueux ou même parfois m'énerver, quoi que je fasse, je les retrouvais toujours de biais, à un moment sur mon chemin, pour subir ce semblant de *jihad* enfantin que les adultes laissaient faire. Cette oppression subie à l'extérieur renforçait mon sentiment d'être protégé à l'intérieur de la vallée sanctuaire, chez cette famille si discrète à mon égard.

2. Je suis arrivé sur le terrain en janvier 2002, quelques mois après les attentats du 11 septembre aux États-Unis et au moment des premières opérations militaires américaines en Afghanistan dont le but officiel était d'y traquer Oussama Ben Laden, chef du réseau islamiste armé Al Qaïda.

Tout bascula le jour où la mère estima qu'en fait je parlais la même langue qu'eux. Cela faisait plus de quatre mois que je m'étais attelé à l'apprentissage du tachelhit, dialecte berbérophone du Sud marocain. Certes, j'étais loin d'en avoir assimilé toutes les règles de grammaire, mais j'avais accumulé une bonne base de vocabulaire et j'avais surtout capté l'accent de la région. L'apprentissage de la langue, je l'avais vécu à la manière locale, c'est-à-dire en dehors de la maison, dans la montagne et auprès des enfants bergers. Entre quatre et douze ans, tout enfant, fille ou garçon, passe en effet la quasi-totalité de sa journée à conduire les chèvres, les vaches et les ânes dans la forêt. Au cours de cette activité pastorale et de son apprentissage, l'enfant acquiert aussi la langue, et tant qu'il ne la maîtrise pas parfaitement, il se doit de rester muet à la maison. Tout comme les enfants, j'étais dans l'impossibilité de me faire expliquer ne serait-ce qu'un terme du vocabulaire par la mère, son mari ou le grand-père. L'apprentissage de la langue, je le compris plus tard, est un tabou domestique, un secret qui doit se transmettre dans la forêt et par le biais de l'activité de bergers. Car, pour les Aït Ba'amran, la langue est un acquis de l'immersion dans la forêt accomplie pendant l'enfance, non le fruit d'une relation pédagogique.

« Si tu parles le tachelhit, c'est que tu as des origines *chleuh* ! » Je me souviens de cette soirée au cours de laquelle la mère proféra ces paroles qui donnèrent lieu à un échange très particulier autour de mon nom. Elle me redemanda quel était mon nom de famille et m'invita à l'écrire afin que le fils aîné âgé de treize ans, le seul dans la famille à savoir lire le français, le transcrive à son tour en arabe et le prononce à haute voix, comme si l'écriture arabe était le support légitime de la translation d'un nom de famille du français au tachelhit. De « Simnel », tel que mon nom fut prononcé par le gamin, la mère comprit comme elle voulait l'entendre, « Simlel ». J'étais dès lors, par le fait d'une déformation de la prononciation de mon nom, élevé au rang de membre de la lignée chérifienne des Ida ou Simlel, c'est-à-dire au rang de descendant de la famille du prophète Mohammed. J'expliquai alors naïvement qu'il s'agissait du nom de ma mère. La précision fut vaine, à cet instant j'étais devenu un *cherif* Simlel. L'attribution de cette origine chérifienne ne faisait pas pour autant de moi l'un de leurs parents, puisqu'il s'agissait d'une lignée différente, mais elle ne me permettait plus d'être un étranger à leurs yeux. À partir du moment où l'on commença à me considérer comme étant d'origine *chleuh*, on estima aussi que je devais donc maîtriser parfaitement la langue du pays et on ne tolérait plus le moindre écart de langage de ma part sous peine de me taxer d'idiot, voire d'âne bâté. À chaque faute d'expression, on me répétait systématiquement cette même phrase : « *Our tff la'akel* », « Tu n'as pas de cerveau ».

Néanmoins, même sans cerveau, j'incarnais dans la vallée une origine prestigieuse du point de vue des valeurs locales de l'islam et cela, sans avoir accompli la moindre profession de foi ni même avoir été éprouvé sur mes connaissances religieuses. Dans le cortège des ascendances chérifiennes,

l'origine Simlel n'était certes pas la plus « à la mode » à ce moment dans la région, mais elle restait une illustre origine associée à certains saints frontaliers réputés avoir été des meneurs de *jihad*. Quant à mes véritables origines, puisque aucun Aït Ba'amran n'avait jamais voulu en avoir connaissance, elles restaient sans importance. Et cela me conforte aujourd'hui dans l'idée que, au sein de ces territoires sanctuaires, l'étranger n'apporte pas de nouvelles origines, mais il se voit toujours attribuer des origines déjà connues, issues d'une sorte de répertoire constitué par les origines prestigieuses des saints. Les Aït Ba'amran ont ainsi à leur disposition toutes les origines qu'ils trouvent bonnes à penser grâce aux saints dont les territoires sont aux frontières ; par contre, ils ont besoin d'étrangers pour incarner ces origines et pour faire figure de descendants des saints et de la famille du prophète. En effet, dans cette société, il est aussi fréquent de naître descendant du prophète Mohammed que de le devenir. Le statut de *cherif* est avant tout un statut qui s'acquiert, aussi bien d'ailleurs par des musulmans que par des juifs, voire par des chrétiens comme j'en fus l'exemple.

Des membres de la famille aux voisins et au souk, l'écho de mes nouvelles origines se répandit comme une traînée de poudre dans la région où j'allais être désormais connu sous le nom de Asimlel (« un Simlel »). Dès lors, pour les gens du souk, j'avais un nom respectable, je n'étais plus simplement un « chrétien », et les rumeurs d'espionnage à mon sujet se turent, tout comme les prises à partie dans les discours sur le *jihad*. Les enfants se faisaient de plus en plus rares sur mon chemin, et les cris « le chrétien, le chrétien » de moins en moins sonores. J'étais enfin tranquille à l'extérieur ! Parallèlement à mon nom, un surnom me fut aussi rapidement donné par les gens du souk, « Aguni », le toponyme de la vallée sanctuaire dans laquelle je résidais. Surtout, on n'eut alors de cesse de me questionner sur la présence des *jnoun*, et sur leurs activités au sein de cette vallée, mais aussi sur celles d'un animal maudit réputé s'y être réfugié, le *halouf*, le sanglier. Face à ces témoignages d'anxiété entretenus à l'égard des figures de la transgression présentes dans la vallée, je répondais en répétant ce que la mère me disait : « Oui, en effet, on a entendu les *jnoun* jouer de la musique la semaine dernière, non cela fait au moins deux mois qu'on n'a pas vu de *halouf* mais avant-hier, le père a vu des traces... » En tant que nouvel habitant de la vallée, j'étais bien malgré moi perçu comme le témoin idéal des faits et des gestes de ces créatures menaçantes avec lesquelles je cohabitais.

C'est une femme d'un certain âge, rencontrée par hasard le long du chemin conduisant au souk, qui m'a mis sur la piste de la signification de ces espaces sanctuaires, mais aussi du sens local du chérifisme. Après m'avoir demandé si j'étais bien celui qui vivait dans la vallée des Zabun, elle exclama un « *meskin, meskin a tgit* », « pauvre de toi ! ». Je lui demandais pourquoi elle me plaignait de la sorte, et elle me répondit que cette vallée où j'habitais était laide, isolée, loin du souk et des routes, qu'il n'y avait pas de voisins hormis les *jnoun*, et qu'elle ne pourrait, en définitive, jamais

habiter dans un endroit pareil. Un point de vue partagé par beaucoup car, en fait, personne dans cette société n'envie la situation des *chorfa*, personne ne veut habiter ces territoires sanctuaires frontaliers, même si tout le monde considère essentiel que des hommes les occupent afin d'y maintenir un équilibre démographique entre les humains et les *jnoun*, génies malfaisants qui, sans cela, menaceraient de sortir des espaces sanctuaires pour semer la panique à l'intérieur du territoire des tribus.

Si l'attribution de ma nouvelle origine avait changé mon rapport avec l'extérieur de la vallée, elle provoqua aussi un brusque retournement de la situation relationnelle à l'intérieur. Mon nouveau statut impliquait un changement de ma position dans l'espace domestique, qui s'accompagnait d'un changement de mode de sociabilité. Je fus aussitôt invité à déménager des deux grandes pièces qui m'avaient été allouées à mon arrivée, pour m'installer juste à côté, dans une petite pièce vétuste de trois mètres sur quatre où je demeurai cinq mois. Cette chambre avait été, dit-on, la retraite spirituelle d'un saint de la lignée qui convertit les *jnoun* du coin à l'islam pour en faire des gardiens de la vallée. Au premier réveil matinal dans cette pièce au confort sommaire, je constatai que je n'avais plus droit au lait caillé et au pain chaud. Désormais, si je voulais prendre un petit-déjeuner, je devais me lever à 5 h 30 et monter rejoindre mes hôtes pour collationner avec eux, ce qui me paraissait somme toute plus normal. Ils me sollicitèrent ainsi à partager tous les repas avec eux. Ils me retirèrent aussi tout le matériel qu'ils m'avaient prêté (Butagaz, plat à tagine, bidon d'eau), m'ôtant dès lors toute autonomie. Alors que les enfants de la famille avaient jusque-là fait montre d'une certaine gêne à entrer dans mon ancien habitat, ils s'invitaient désormais à l'improviste dans ma chambre juste pour regarder ce que j'y faisais. Leur père venait les chasser, non pas tant pour qu'ils me laissent tranquille, que pour pouvoir occuper à son tour la chambre et y fumer quelques cigarettes sans être pour autant enclin à la discussion. Cependant, s'il y avait une chose que le père ne cessait de me répéter à ce moment, c'était bien que lui et moi étions exactement pareils. « Toi et moi, on est pareil ! », cela voulait dire au juste qu'il voyait en moi une « pièce rapportée », tout comme lui. Il restait seulement à accomplir maintenant ce à quoi la manipulation de mes origines permettait d'aboutir : le mariage. Car, si la famille m'avait attribué avec autant d'entrain le statut de *cherif* Simlel, c'était aussi parce que cela faisait de moi un conjoint potentiel. L'origine Simlel permettait de camoufler l'hypogamie féminine honteuse de mon éventuel mariage avec l'une des filles de leur lignage sous une apparente isogamie.

Un jour, un cousin de la famille débarqua dans la vallée, accompagné de sa femme et de leur fille unique âgée d'une vingtaine d'années à peine. Ils furent installés dans la grande pièce où je résidais auparavant, juste à côté de ma petite pièce. Le cousin s'éclipsa très rapidement, mais sa femme et sa fille restèrent dans la vallée pendant un mois, au cours duquel le vieux Zabun et son beau-fils s'absentèrent aussi pour plusieurs jours au souk.

Durant ces moments où j'étais donc le seul homme présent dans la vallée avec les femmes, celles-ci ne cessèrent de m'exposer les qualités des deux filles, la fille du cousin et la fille aînée de la famille : outre les discours aguicheurs et les questions audacieuses, j'étais régulièrement invité dans mon ancien habitat à des goûters composés de pain d'orge et d'huile d'argan préparés par leurs soins, et surtout à des démonstrations improvisées de danses accomplies par les jeunes filles, au rythme des cuillères frappées par leurs mères au dos des plateaux à thé. Si j'avais réagi positivement à ces sollicitations au mariage, deux voies se seraient offertes à moi : soit celle du banni géniteur, du *cherif* de pacotille effacé de l'histoire au profit de ses fils qui seront aspirés dans la généalogie de la famille d'accueil – c'est le modèle mis en lumière par Raymond Jamous dans *Honneur et baraka* (2002 [1981]) –, soit celle du banni fondateur qui arrive à s'approprier les terres d'héritage de son épouse et qui peut même, à partir de là, parvenir à fonder un sous-lignage amené à devenir le fleuron du lignage d'accueil et le plus fervent garant de ses valeurs sociales. Au retour des hommes, pour me sortir indirectement de ce pétrin, j'entrepris de leur parler, avec plus d'insistance que jamais, de ma compagne, de mes parents, de ma vie à Paris. J'allais aussi visiter de plus en plus les villages des alentours ou passer du temps au souk. En réponse, ils s'attachaient à me contredire dans ma démarche en affirmant de manière répétée que, de toute façon, je n'avais pas d'amis ni en France ni ici, que je n'avais pas de famille, que tous ces gens étaient des intéressés, qu'en fait j'étais seul et abandonné et que la vallée constituait le seul endroit où je pouvais trouver « le chemin-le chemin » (*agharas-agharas*), à savoir l'honnêteté de ma destinée. S'ils me tenaient ce discours, c'est qu'ils me considéraient comme un banni, comme quelqu'un qui avait été rejeté de sa propre société. En tant que banni et comme tout étranger qui cherche à s'installer dans ce pays, ma présence dans cet espace sanctuaire induisait que je coupe court à toute relation antérieure. Ils attendaient ainsi que je fasse preuve d'immobilité, car le statut de *cherif* qu'ils m'avaient attribué impliquait mon emprisonnement dans cette vallée et ma fidélité exclusive à ce terroir, quitte à y affronter la solitude et la peur des *jnoun*.

C'est dans ce contexte délicat que ma compagne vint me retrouver pour une seconde fois dans la vallée, une venue qui, je l'espérais, pourrait clarifier ma position. Trois jours ! C'est tout juste le temps que nous avons pu tenir ensemble dans la vallée. Mes hôtes manifestèrent en effet envers elle un mépris certain dans leur façon de l'ignorer et nous étions surtout constamment talonnés par les allées et venues des enfants et du père dans ma chambre, et cela, malgré la manifestation de notre lassitude. Nous partîmes alors pour une semaine loin de la vallée. À mon retour, les relations ne firent que s'envenimer. En parlant de venin, j'utilise aussi le terme dans son sens propre, puisque dans le florilège des actes de transgression de mon espace privé, les enfants allèrent même jusqu'à glisser un scorpion sous ma porte très tôt le matin. Ces enfants qui ne m'avaient pourtant jamais appelé

« le chrétien » en me lançant des pierres, et auprès de qui j'avais appris la langue, me sortant ainsi du régime de l'hospitalité pour me faire entrer dans celui de la manipulation des origines, étaient ceux-là mêmes qui, à ce moment, avaient assez de rancœur pour vouloir me détruire. Quant à la mère et à ses filles, elles ne manifestaient plus aucune honte (*hchuma*) ni attention à mon égard, se permettant même de prier devant moi alors qu'il est pourtant prohibé pour une femme d'accomplir sa prière sous le regard d'un homme. En refusant le mariage auquel tout me destinait à leurs yeux, je m'étais mis dans une position impossible : tout en habitant sous le même toit, je n'étais plus un étranger, mais pas pour autant un consanguin, ni un affin, et en l'absence de ces référents statutaires, mon espace privé se réduisait, telle une peau de chagrin, au fur et à mesure du délitement de tout sentiment de honte par rapport à moi. Du trop-plein d'espace privé offert par hospitalité, j'étais passé à une absence totale d'intimité du fait de ma réticence à accomplir l'acte ultime que l'on attendait de moi : le mariage. S'installa alors entre nous une période de latence emplie de silence et de regards distants.

C'est le père qui décida indirectement de mon départ. Lui s'agaçait de voir les femmes de sa famille se comporter sans aucune gêne vis-à-vis de moi, non pas parce qu'il voulait que l'on me respecte, mais parce que cela portait atteinte à son autorité virile. Et, pour l'affirmer aux yeux de tous, pour retrouver sa place, il se retourna un matin contre l'un de ses fils, son bouc émissaire habituel, qu'il battit violemment juste devant ma chambre alors qu'il aurait dû, comme il est d'usage, s'enfermer dans une pièce avec lui pour ne pas exposer au grand jour cette violence familiale.

Après cet incident, je décidai de m'extirper de cet exil, de manière furtive et sans émoi, pour ne plus jamais y revenir. Je ne sais même pas si nous nous sommes dit au revoir avec le père. La seule chose dont je me souviens, c'est le geste que fit la mère pour la première fois : elle me glissa sous le bras une grosse miche de pain toute chaude entourée d'un drap blanc, comme si je partais pour un long voyage, un geste d'hospitalité, un souvenir chargé de *baraka* ; pour un dernier instant dans la vallée, elle témoigna à nouveau d'un peu de considération envers mon altérité, comme si, à ses yeux, je laissais sur place ma peau de banni pour redevenir l'étranger que j'étais. Restait alors pour moi à résoudre l'énigme de l'histoire de mes relations sociales dans la vallée d'Aguni, une énigme dont le dénouement ne pouvait se révéler que dans le fil de l'écriture du dernier chapitre de cet ouvrage, consacré aux itinéraires de ceux que l'on dit être des bannis.

INTRODUCTION

En s'attachant à comprendre comment la perception de l'espace et la construction de l'histoire sont deux processus étroitement liés dans la vision que les membres d'une société du Sud marocain ont de leur inscription dans le monde, cet ouvrage entend articuler deux vecteurs de la représentation de l'espace-temps, habituellement distingués par les champs disciplinaires mais ici réunis par la « pensée indigène » : l'« origine » (*assl*) et la « frontière » (*lhedud*, *aouttou*). L'origine, objet de l'histoire, et la frontière, objet de la géographie, se trouvent ici combinées dans une ethnographie dont la démarche est d'associer l'ordre du temps à celui de l'espace pour mieux comprendre la manière dont un lien social se bâtit en référence à l'altérité. Face à la césure progressive entre histoire et géographie, opérée de la fin du Moyen Âge jusqu'au XXe siècle par l'Occident, ce dont témoigne la tendance de la cartographie, au cours des siècles, à se tourner vers un inventaire du monde de plus en plus sélectif et cloisonné disciplinairement, l'ethnologie n'est-elle pas en effet aujourd'hui la science la plus en mesure de resserrer l'étau du temps et de l'espace, en se maintenant à l'écoute du point de vue d'autres sociétés que la nôtre qui n'ont pas eu besoin de distinguer ces deux pans de la réalité pour penser la différence ? Si l'ethnologie est par définition une discipline cherchant à comprendre l'au-delà des frontières, quoi de plus légitime pour l'ethnologue que de naviguer entre les eaux territoriales de ces deux grandes disciplines que sont l'histoire et la géographie, afin d'apprécier le tortueux courant de la diversité des manières de s'inscrire dans le monde[1]. À partir d'un terrain ethnographique de deux ans chez les Aït Ba'amran, confédération tribale berbérophone de

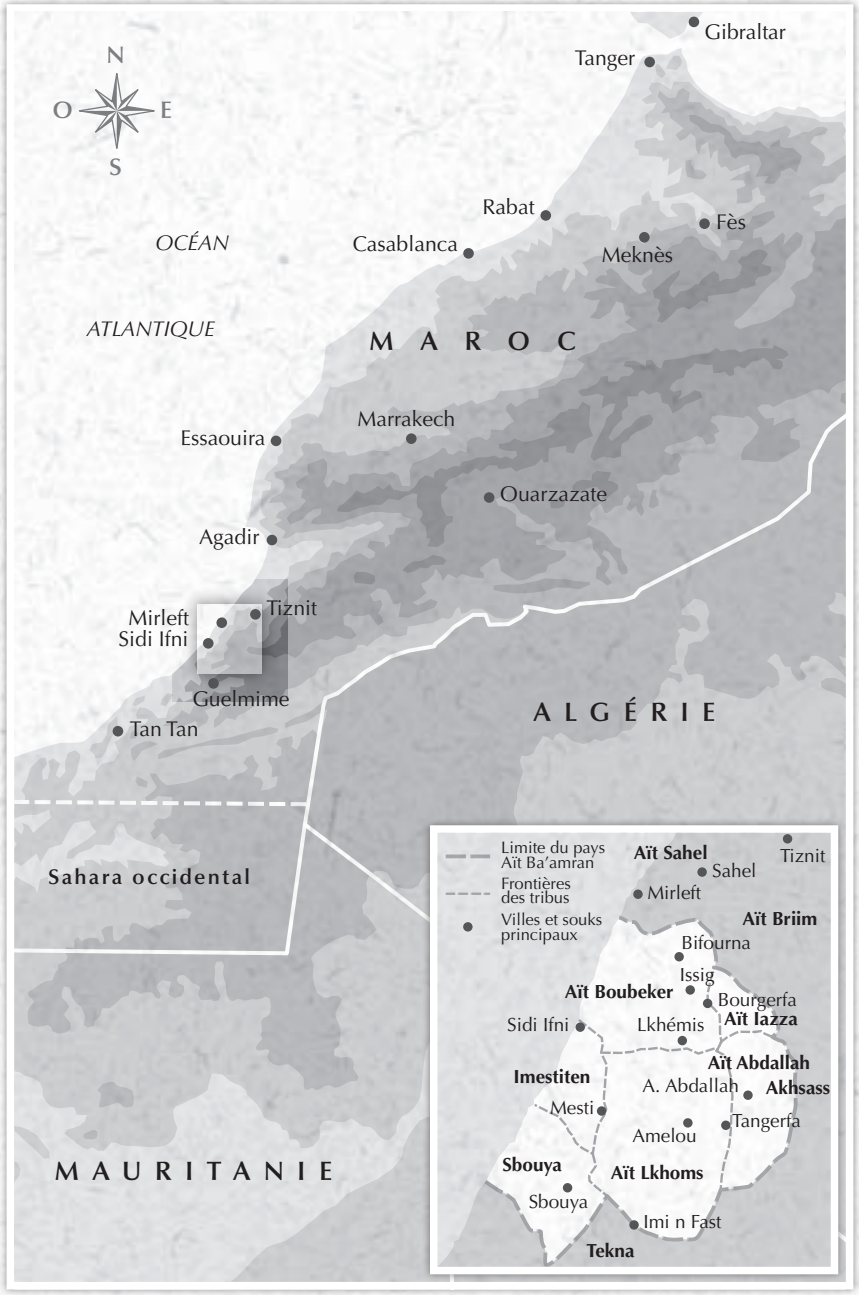
1. S'il y a déjà eu une collaboration scientifique entre historiens et anthropologues à propos de la notion de fondation et d'origine, qui a donné le jour à l'ouvrage *Tracés de fondation* (sous la dir. de Marcel Détienne) en 1990, elle n'a pas sollicité le savoir des géographes, ni pris en considération la notion de frontière. En posant le rapport de l'origine à la frontière, ma démarche n'est pas de combiner les points de vue de l'histoire et de la géographie mais d'insérer des données historiques et géographiques dans l'analyse de la dynamique du lien social.

l'Anti-Atlas occidental (*cf.* carte 1), pour qui « origine » et « frontière » se pensent de concert, cet ouvrage veut dépasser le paradoxe de la séparation académique établie entre ces deux concepts, dont la mise en rapport relève pourtant d'un chiasme spatio-temporel : l'origine est une époque initiale autant qu'un point de départ au tracé historique et géographique jusqu'où remonte le passé idéel d'un individu ou d'un groupe ; quant à la frontière, elle est une limite autant qu'une œuvre fondatrice, puisque tracer une frontière revient à donner une perspective historique à un territoire, et donc à la mémoire d'un groupe.

DES BERBÈRES ET DE L'ORIGINE

L'aire d'étude du présent travail est le Maghreb (*Al-Maghrib*). Ni Orient, ni Occident, ni pour autant *Soudan*, le Maghreb désigne en arabe « le couchant » et inclut, dans notre vision, le Maroc, la Mauritanie, l'Algérie, la Tunisie et la Libye. Cette région n'a cessé, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, d'être classée de façon divergente par les historiens, les cartographes, les géographes, les politologues et les ethnologues. Depuis qu'Hercule y plaça ses colonnes (de part et d'autre du détroit de Gibraltar), les scientifiques ont débattu sans fin pour savoir où ranger ce croisement des extrémités des mondes : dans le monde arabe, le monde méditerranéen, le monde africain ? La place du Maghreb fluctue selon la tradition d'une discipline, la prise de position d'une université ou d'une école, et ne constitue pas une réalité communément admise et partagée. Déplacé de gauche à droite et de haut en bas du planisphère académique des sciences humaines et sociales, le Maghreb apparaît comme inclassable dans l'espace du monde. Cela est certainement lié au fait que cette *terra cognita* n'a cessé de servir de cadre à l'Orient et à l'Occident pour y projeter leurs fantasmes diffusionnistes.

Au sein du Maghreb, il est un peuple qualifié de « berbère » depuis les Romains et dont les origines ont toujours suscité la plus grande curiosité de la part des Occidentaux et des Orientaux. Des sauvages gétules et libyens aux Mèdes, Perses et Arméniens de l'armée d'Hercule, des descendants de Troyens aux Indiens placés sous la conduite d'Héraclès, ou encore de Cananéens fuyant Josué aux Gaulois mercenaires employés par Carthage, il est difficile de trouver sur terre un peuple auquel on ait imputé autant d'origines différentes. La principale raison de cet engouement manifesté envers l'origine des Berbères tient pour beaucoup à leur fascinante diversité physique. Pour qui arpente les vallées du Haut Atlas ou de l'Anti-Atlas, il est indéniable qu'apercevoir, tour à tour, le long des chemins d'une même contrée, des visages aussi différents que celui d'un enfant roux à la peau claire, d'une femme blonde aux yeux bleus, d'un vieil homme au teint cuivré ou d'une vieille femme à la peau noire, laisse libre cours à l'imagination. Comme en témoignent les ascendances exubérantes attribuées



CARTE 1

Localisation de la confédération Aït Ba'amran au Maroc
(Transcontinentales, Armand Colin, 2006)

aux Berbères, on a, hélas, toujours cherché à interpréter leur déconcertante diversité physique en termes d'origine historique et non sociologique. Surtout, la question n'a jamais été posée de savoir ce que pouvait bien signifier la notion d'origine dans des sociétés auxquelles on attribue autant d'origines.

À ce fantasme de l'origine des Berbères véhiculé en Occident et en Orient depuis l'Antiquité, a répondu l'œuvre de Gabriel Camps qui tend à démontrer l'absurdité de chercher des origines extérieures aux Berbères et soulève le paradoxe de leur existence : « En fait il n'y a aujourd'hui ni une langue berbère, dans le sens où celle-ci serait le reflet d'une communauté ayant conscience de son unité, ni un peuple berbère et encore moins une race berbère. Sur ces aspects négatifs tous les spécialistes sont d'accord... et cependant les Berbères existent » (1981). À partir de données d'anthropologie physique et de linguistique, Gabriel Camps situe les origines des Berbères chez les proto-méditerranéens capsiens dont l'arrivée au Maghreb a précédé le Néolithique, faisant d'eux des « autochtones ». En mettant l'accent sur l'« extraordinaire » capacité de survivance et de résistance de la culture et de l'identité berbères, Gabriel Camps a milité pour une reconnaissance du statut de peuple autochtone des Berbères au sein du monde méditerranéen, et cela, au risque de les essentialiser. Cette revendication fut d'ailleurs reprise de concert par les mouvements associatifs amazigh, dès les années 1980, prônant le principe du primat culturel par l'autochtonie. Aujourd'hui, les Berbères sont aussi connus sous le chromosome Y E3b2 (m81) en tant qu'entité génétique propre ; l'enjeu n'est plus de savoir d'où ils sont venus mais plutôt jusqu'où ils sont arrivés à s'implanter, en essayant de retracer les divers déplacements expansifs de ce peuple autochtone[2]. Rappelons que certains officiers français en poste au Maroc avaient déjà emboîté le pas à la génétique quant à la question de l'expansion des Berbères, comme l'illustre le titre d'un ouvrage publié par l'un d'entre eux : *Les Berbères en Amérique. Essai d'ethnocinésie préhistorique. Nomenclature et examens des tribus homonymes des deux rives de l'Atlantique. Part des Berbères dans le peuplement de l'Amérique* (Cauvet [commandant] 1930). Le Maghreb apparaît ainsi comme un cadre privilégié à la projection obsessionnelle du courant de pensée diffusionniste : si hier, cette région du monde était définie par un mouvement de diffusion qui va de l'extérieur vers l'intérieur, aujourd'hui, elle est davantage appréhendée comme un point de départ migratoire vers d'autres horizons. Les Berbères n'auraient pas d'autres choix que d'être définis soit comme étant originaires de célèbres peuplades d'Orient ou d'Occident, soit comme de vrais autochtones, mais de toute manière enclins au processus de diffusion.

2. G. Lucotte, N. Gérard, G. Mercier, « North African genes in Iberia studied by Y-chromosome DNA haplotype 5 », *Human Biology*, n° 73, 2001 : 763-769.

L'ÉTRANGER FONDATEUR

À rebours de la polémique sur les origines historiques des Berbères visant à élucider leur diversité physique, donnons un instant l'écho à un tout autre type de littérature sur le monde berbère, celui des récits autobiographiques et des chroniques historiques. Au sein de cette littérature foisonnante, produite aussi bien par des Occidentaux que par des Orientaux ou des Maghrébins, de nombreux témoignages évoquent la facilité, pour un étranger, d'intégrer une société berbère. Parmi tous ces témoignages, le plus explicite est certainement celui qui s'intitule : *Un Suisse combattant pour la liberté au Maroc, un destin, deux mondes*, par « Mohamed Moummen le *moudjahid* autrefois Fridolin Zehnder d'Eriswil, actuellement groom au casino de Berne ». Déserteur de la Légion étrangère française au Maroc en 1915, Fridolin Zehnder relate comment il fut adopté trois fois de suite, d'abord en tant que frère dans une famille berbère, ensuite comme fils d'un caïd d'une tribu du Haut Atlas, puis par le sultan du Maroc dont il devint le traducteur personnel. Plus qu'une origine berbère, Zehnder endossa le costume du *moudjahid* et incarna pour ses hôtes les valeurs prestigieuses de l'islam. Outre son cas, il fait aussi état de l'intégration d'autres Européens dans des tribus berbères, comme celle d'un déserteur tchèque du nom de Konstantin Kousina, devenu Mohammed ben Ali, qui aurait trouvé refuge chez les Aït Ba'amran, acteurs principaux de cet ouvrage. Si ces références sont résiduelles et marginales, elles n'en bousculent pas moins les *a priori* historiques sur la question de l'origine des Berbères, en soulignant la remarquable propension d'ouverture de leur société à l'intégration d'étrangers. L'hospitalité berbère, caractéristique sociologique emblématique des sociétés maghrébines, serait un véritable préliminaire à une possible adoption des hôtes de passage. Le parangon de l'« origine » des Berbères, plus que dans un ailleurs perdu, gagnerait ainsi à être recherché dans cette disposition à l'accueil incessant d'étrangers.

Le plus célèbre étranger accueilli dans les sociétés berbères est sans nul doute Idriss Ier, un Arabe venu de l'est, descendant du prophète Mohammed et devenu premier sultan du Maroc. Idriss Ier, mort en 791, est le personnage jusqu'auquel remontent généalogiquement, encore aujourd'hui, les *chorfa* (lignages reconnus de la filiation du prophète) parmi les plus reconnus du Maroc, à savoir ceux de la lignée des Idrissides. Or, au Maroc, on peut constater une certaine incertitude chronologique concernant les événements historiques précédant ce premier sultan, comme si ce passé, non raccordé au présent par la généalogie des hommes, relevait d'un temps mythique. Ainsi, c'est avec l'arrivée d'Idriss que les livres d'école marocains démarrent l'histoire de ce pays, et ce, non pas seulement pour des raisons de propagande panarabiste, comme certains ont pu le penser, mais en vertu de l'incapacité de diachroniser le passé qui lui est antérieur. Haute figure religieuse, cet étranger devenu sultan incarne les origines de l'histoire du Maroc,

et tout ce qui a pu se passer avant lui relève de l'ordre du mythe. Mais il semble qu'il n'en fut pas toujours ainsi. Référence clef à une certaine époque, redevenue inconnue à l'époque suivante, le fondateur de la dynastie chérifienne des Idrissides s'apparente à plus d'un titre à une marionnette de l'histoire, un peu à la manière des Francs et des Gaulois dans le regard que les Français ont porté sur leurs origines historiques du Moyen Âge à la Renaissance[3]. Ainsi, Idriss Ier n'est pas mentionné dans les écrits marocains à l'époque des Almoravides et Almohades (du XIe au XIIIe siècle), mais il réapparaît dans l'histoire en 1319, à l'occasion de la découverte de son tombeau. Le même scénario se reproduit en 1437, cette fois-ci avec l'excavation de la tombe de son fils Idriss II, aujourd'hui reconnu comme l'ancêtre agnatique de centaines de milliers de *chorfa*[4]. Ce tour de passe-passe historiographique à propos de la première dynastie de sultans du Maroc nous donne l'occasion de revenir sur les concepts d'histoire et d'origine qui tiennent une place centrale dans cet ouvrage.

DES RÉGIMES D'HISTORICITÉ AU MAROC

La question des régimes d'historicité et des modes de production de l'histoire au Maroc a toujours été plus ou moins éludée par les ethnologues. Fortement axées sur l'anthropologie historique, les recherches ethnologiques sur le Maroc ont souvent eu pour objet de décrire et d'analyser les structures traditionnelles qui préexistaient au protectorat à partir de témoignages oraux. De Montagne (1930) à Gellner (1969), la démarche était de reconstituer une organisation sociale et politique en partie révolue, de délivrer en quelque sorte une image épurée de la structuration d'une société que la colonisation aurait perturbée. De la république berbère à la segmentarité, l'image des structures sociales passées des tribus berbères, recomposée en grande partie à partir du discours oral, a inspiré plus d'un concept empreint de la nostalgie d'une démocratie indigène perdue, en qui l'on a cru voir un lien de continuité avec la Grèce ancienne. Cependant, le poids historique de ces matériaux issus de la mémoire collective n'a jamais été véritablement pesé et ces discours ont été pris plus souvent pour argent comptant, mélangeant ainsi l'ordre des régimes d'historicité. Si Raymond Jamous (2002) s'inscrit dans la lignée de ses prédécesseurs puisqu'il a travaillé sur les structures traditionnelles précoloniales, il s'en distingue nettement par la confrontation qu'il donne à voir dans *Honneur et baraka* entre un type de discours sur le passé, celui véhiculé par les anciens, et un type de pratique sur le passé, le mariage et le rôle rituel qu'y tiennent les jeunes.

3. Krzysztof (1997 : 2245-2300).

4. Mohamed Kably, « Contribution à l'histoire de la genèse des Saâdiens », *Revue de la faculté des lettres et des sciences humaines*, nos 3 et 4, Rabat, 1978.

Tel qu'il est décrit par cet auteur, le rituel du mariage est l'occasion de rappeler inlassablement la permanence d'une idéologie qui invoque des structures sociales en grande partie disparues.

Depuis, les recherches en ethnohistoire ont remis en question l'universalisme présupposé de la notion d'histoire telle qu'elle est définie en Occident, en révélant la diversité des manières de la conceptualiser, et le fossé immense qui sépare la façon dont les membres des sociétés mémorisent leur passé et l'histoire objective, si tant est qu'il y en ait une. Parce qu'elle se prête parfaitement aux matériaux présentés dans cet ouvrage, nous retiendrons comme définition de l'histoire celle donnée par l'américaniste Anne-Christine Taylor, à savoir un ensemble de discours et de pratiques ayant trait au passé et relevant d'une mémoire sélective dont les critères et les processus sont propres à chaque société ; le passé ne se façonne pas que dans le souvenir, et l'exemple amazonien a démontré à quel point l'oubli est un pilier de l'histoire[5]. Or, si l'origine est un commencement, un début, une source à laquelle remonte la mémoire d'un individu ou d'un groupe, elle n'est jamais acquise pour toujours et résulte avant tout d'une réorientation continue de l'histoire. Comme tout lien idéel, l'origine est évanescente dans le souvenir des hommes et il s'agit de la retrouver, de la ressaisir, de la réitérer tout en la remodelant à sa guise. Prise dans une logique d'enracinement dans le monde, l'origine est un principe en perpétuel mouvement, soumis aux velléités des sociétés à se positionner les unes par rapport aux autres mais aussi aux conflits et aux rivalités qui leur sont internes. L'origine répond à ce besoin des hommes de se situer de nouveau dans l'histoire face à une situation présente. Dans ce recalage permanent des origines, certaines facettes du passé sont soumises à l'oubli, tandis que d'autres sont portées à la lumière du souvenir[6]. Or, au Maroc, la transmission d'un souvenir dépend de son aura de crédibilité ou de vérité. Dans une société où aucune parole n'est censée échapper aux oreilles de Dieu, la tendance est de ne mémoriser que ce qui est considéré comme vrai, parce que n'est énoncé de manière formelle et unanime que ce qui relève de la certitude du vrai.

La manière dont une origine est attestée socialement dépend d'un rapport subtil entre oral et écrit (à partir des récits oraux collectifs, discours de genre ou de générations, autobiographies, rumeurs, titres terriens, actes d'héritage ou de mariage, généalogies) mais aussi entre les différents modes

5. Taylor (1997 : 83).

6. Certains pourront penser que les représentations historiques présentées dans cet ouvrage pourraient relever de l'imaginaire plus que du souvenir, cependant j'ai choisi de ne pas retenir ce schème car, dans le rapport au passé, l'imaginaire semble être toujours subordonné au souvenir. En effet, que le passé ait été imaginé ou pas, il n'en reste pas moins matière à souvenir pour pouvoir être transmis de génération en génération. De plus, le terme « souvenir » colle plus à l'esprit de la société car, pour ses membres, toutes ces représentations constituent leur *tarikh*, leur histoire, et certainement pas leur imaginaire.

de se référer au passé (chronologique, mythologique, hagiographique). Dans les sociétés berbérophones, où l'écriture arabe a valeur religieuse, la légitimité sociale d'une origine se fonde dans la référence à l'écrit. L'histoire des origines est vraie à partir du moment où elle est énoncée oralement en rapport à une référence écrite dans la langue du prophète. La référence à l'inscription scripturaire est nécessaire au maintien de la reconnaissance de l'effectivité d'une origine. La généalogie des saints est la plus crédible d'entre toutes les références écrites traitant des origines[7]. Figures de l'histoire écrite, les saints constituent en effet des points de référence communs aux différentes historicités : ils sont les acteurs unanimement reconnus de la structuration des territoires, de la constitution des groupes sociaux et politiques et de l'ordonnancement du rapport au milieu et de l'avènement de la culture matérielle locale. C'est en vertu de cette reconnaissance partagée par l'ensemble des tribus et des groupes sociaux, que les saints constituent les figures par excellence des origines. Or, au Maroc, les saints, tout comme les fondateurs de dynastie, viennent toujours d'ailleurs, de cités lointaines reconnues pour leurs traditions mystiques et religieuses. Saint ou sultan, l'étranger renvoie à la société l'image des origines religieuses qu'elle souhaite se donner. Comme le corrobore l'exemple d'Idriss, la référence ultime du passé n'est pas l'écrit mais ce qui permet à l'histoire de rester par écrit et, au Maroc, ce rôle est endossé par l'étranger. Le rôle de l'étranger est d'ailleurs primordial dans la construction du chérifisme, et la fin de l'ouvrage propose une explication sociologique inédite à la multiplication des descendants de saints et du prophète Mohammed au Maroc, les *cherif*, dont on ne dénombre pas moins de deux millions d'individus. Contrairement aux idées reçues, dans le sud du Maroc, davantage qu'un statut qui se transmet de père en fils, être *cherif* est un statut qui s'acquiert ; ce statut se fonde avant tout sur un mode de gestion des terres, l'indivision, le plus souvent confié à des nouveaux arrivants.

Néanmoins, il arrive un moment où les références écrites, aussi religieuses soient-elles, n'ont plus la légitimité de rester consignées, car elles ne correspondent plus à la réalité contemporaine d'une organisation sociale ou à un ordre contemporain du territoire, et c'est alors que le passé est soumis à la dénégation. Lien d'ascendance et outil de différenciation, l'origine est continuellement sujette à controverse. Dans ces sociétés musulmanes du Maghreb, c'est la référence aux antiques chrétiens qui permet d'évacuer ou de mettre en doute des origines qui ne sont plus adéquates aux réalités contemporaines. Le temps des chrétiens constitue un univers mythique antéislamique, véritable gouffre qui absorbe tout ce que l'on ne peut affirmer de manière unanime, tout ce qui ne recèle pas la certitude du vrai. Le temps des chrétiens renvoie à un passé d'occupation du sol

7. Sauf bien entendu pour les Salafistes et les Wahhabites adhérant à un islam radical, entendant suivre à la lettre les règles émises dans le Coran et rejetant toute figure d'intercesseur entre les hommes et Dieu, dont les saints.

qui n'est plus relié par la mémoire des hommes d'aujourd'hui à un temps musulman. Toutefois, ces origines déniées peuvent rejaillir sous d'autres formes d'expressions du passé que le discours unanime d'une société, tels la rumeur ou encore le rituel.

DES MODES DE SPATIALITÉ AU MAROC

Si la question des régimes d'historicité a été très peu posée au Maroc par les ethnologues, il en va de même des modes de spatialité. L'espace a le plus souvent été réduit par l'anthropologie du Maroc à l'état de cadre physique, « ce qu'il reste quand on efface tout ». Le rapport à l'espace entretenu dans les sociétés berbérophones du Maroc, qualifiées pour la plupart de « sociétés de montagne », est largement stigmatisé depuis Ibn Khaldoun, et souvent réduit à une remarquable souplesse d'adaptation au terrain montagneux, lui-même appréhendé comme un refuge historique permettant d'échapper aux invasions arabes ; un cliché teinté de déterminisme historico-géographique sur la « montagne berbère » dont on a encore aujourd'hui du mal à se défaire. Pourtant, s'il y a bien une caractéristique soulignée de manière récurrente par les études anthropologiques sur le Maroc, c'est bien la prégnance des frontières dans la structure territoriale de sociétés non organisées traditionnellement selon un pouvoir politique centralisateur. Si l'on se fie aux registres historiques royaux des dynasties chérifiennes, le tracé des frontières délimitant les territoires des différentes tribus du Maroc semble, de manière étonnante, n'avoir quasiment pas bougé d'un iota depuis plusieurs siècles (Pascon 1977). Ainsi, la carte 2, tirée d'un registre historique de la dynastie saadienne (1580)[8], donne une indication du tracé des frontières de la confédération Aït Ba'amran qui s'avère identique à celui d'aujourd'hui. L'argument historique de l'immuabilité des frontières est à remettre dans le contexte de sociétés segmentaires empruntant des pratiques guerrières qui n'obéissent pas à un esprit de conquête mais à un esprit de razzia. Il s'agit toujours de razzier les produits et les ressources du territoire d'une tribu adverse et non de conquérir son territoire, d'où l'absence de volonté de contester le tracé des frontières tribales. Ces frontières immuables, situées à la base de l'organisation sociale et politique des tribus marocaines, n'ont néanmoins jamais suscité d'étude spécifique, et l'on ne s'est jamais interrogé sur la perception locale de ces frontières. Précisons d'entrée que la notion de frontière est ici abordée dans un sens anthropologique plus que dans son acception géopolitique. La frontière est une catégorie territoriale et politique qui permet de distinguer le semblable du différent. Prise dans ce sens, la frontière permet de construire un point de vue sur le monde autant qu'une division physique du monde (*cf.* carte 2).

8. Colonel Justinard (1933, t. 2).

Toujours fondée par une tierce partie allogène, en l'occurrence un personnage saint, la frontière, dans le Sud marocain, est perçue comme un espace en soi, autonome vis-à-vis des deux parties qu'elle sépare. Dans la conception locale de l'histoire, les frontières préexistent au peuplement des territoires tribaux qu'elles délimitent. Leur tracé aurait été anciennement établi par l'itinérance des saints, c'est-à-dire par les parcours de personnages exemplaires venus d'ailleurs. Les frontières ne sont donc pas des lignes tracées dans une intention politique, mais elles sont avant tout considérées comme des pôles de religiosité, des étapes d'un parcours sacré, reproduit encore aujourd'hui rituellement par les hommes. En tant qu'itinéraires de pèlerinage, les frontières sont considérées par les tribus comme immuables et inamovibles : on ne peut pas contester leur tracé puisqu'elles sont l'œuvre des envoyés de Dieu. Cette perception induit que jamais, dans l'histoire de la région, il n'y a eu de guerres où une tribu en combattait une autre pour étendre les limites de son territoire. L'ouvrage démontre au fil du développement que davantage qu'un terme médiateur incarné par le rôle des saints entre les tribus, comme le propose Ernest Gellner pour le Haut Atlas, la frontière est avant tout un terme fondateur et structurant des sociétés du Sud marocain. Pour Gellner, la médiation des saints est complémentaire de la segmentarité des tribus. L'exemple des Aït Ba'amran montre que les tribus se définissent avant tout dans leur rapport à la frontière et aux saints, qu'elles leur sont dépendantes en termes de fondation. Il n'y a pas d'autonomie des tribus par rapport aux frontières, et leur remise en question par des conflits guerriers internes relève ainsi de l'inconcevable.

Bornée par les marques des saints (mausolée, monticule rocheux, puits et arbres) et des colonisateurs chrétiens (ruines), hauts personnages de l'histoire locale, la frontière est un espace plein, doté d'une épaisseur symbolique et historique (*cf.* photo 3). Les origines du territoire sont ainsi matérialisées le long des frontières sous la forme de traces du parcours des saints fondateurs et de batailles contre les chrétiens colonisateurs. Elles sont aussi incarnées par les descendants de saints, assignés à résider aux frontières, et seuls garants d'un lien généalogique remontant à l'ère du prophète Mohammed. Dans ce cadre, les frontières territoriales relèvent autant d'une dimension spatialisante, dans une fonction de délimitation des différentes entités territoriales politiques, que d'une dimension historicisante, dans un rôle de relais historique entre le territoire et ses origines. Cependant, dans le rapport au passé, la frontière n'est pas seulement un « lieu de mémoire », simple support à la construction de l'histoire, elle constitue un univers marginal au sein duquel l'espace et le temps sont noués en un système de représentation des catégories historiques. Autant que « dites », les origines sont « vues » aux frontières et la perception de l'espace semble fortement empreinte des représentations du passé. Comment sinon interpréter le fait que mes compagnons de chemin identifiaient une ruine de grenier à grains comme une ancienne prison chrétienne, et cela avant tout parce qu'elle se trouvait positionnée sur une frontière ?

CARTE 2

Registre royal des tribus marocaines en 1580, première mention écrite de l'existence des Aït Ba'amran dans l'histoire du Maroc

Or, force est de constater que parmi les recherches en sciences sociales, rares sont celles qui ont pris en compte le facteur de la perception de l'espace dans le rapport des sociétés au passé. Dans une perspective très durkheimienne, Halbwachs aborde le rôle de l'espace dans la construction de la mémoire collective par le biais de la morphologie sociale du groupe qui l'occupe : « La plupart des groupes [...] dessinent en quelque sorte leur forme sur le sol et retrouvent leurs souvenirs collectifs dans le cadre spatial ainsi défini » (1968 : 166). Pour Halbwachs, la mémoire « s'appuie elle-même sur la permanence de l'espace ou, du moins, sur la permanence de l'attitude adoptée par le groupe vis-à-vis de cette partie de l'espace[9] » (1968 : 148). Cependant, à la différence d'Halbwachs, pour qui l'espace est « support » de la mémoire collective du fait de son immuabilité, le propos de cet ouvrage est de mettre l'accent sur la question des interactions entre les représentations du passé et la subjectivité de l'espace perçu, bref de témoigner de la capacité des membres d'une société à transfigurer conjointement l'espace et l'histoire. L'espace sera certes envisagé comme support de l'histoire collective mais non pas tant parce qu'il est permanent dans son aspect physique et social, que parce que son apparence est malléable suivant les perceptions qu'en ont les membres d'une même société. Si, comme le propose Halbwachs, la structure spatiale des sociétés influe sur la manière dont leurs membres se remémorent le passé, leur conception de l'histoire participe en retour de leur perception de l'espace. L'homme façonne l'espace en y semant ses représentations du passé, représentations qui l'amènent à le percevoir autrement. L'enjeu de ce livre est ainsi de ne pas favoriser l'historicité, le rapport à la mémoire ou à la temporalité aux dépens de la spatialité qui lui servirait uniquement de cadre d'expression[10].

LA FRONTIÈRE : DU MYTHE DU *JIHAD* AUX GESTES RITUELS

Si ces frontières sont locales, elles demeurent envisagées comme étant au cœur de l'histoire d'une frontière bien plus globale, celle entre le monde musulman et le monde des chrétiens. S'il est question de *jihad* dans cet

9. Très justement, Bloch reproche à Halbwachs d'opposer radicalement « la mémoire », qu'il pose comme collectivement subjective, à « l'histoire, qui serait, elle, objective et apparemment indépendante du contexte social dans lequel elle est produite ou consommée » (1996 : 63).

10. C'est dans ce sens que le terme « paysage » sera employé, c'est-à-dire comme une représentation de l'environnement perçue individuellement et collectivement qui rend compte du coefficient de spatialité et d'historicité des catégories des êtres et des choses érigées par une société donnée. Mais qui dit perception, dit phénoménologie, chacun des groupes ou individus d'une même société pouvant avoir son propre regard sur le paysage comme en témoignent les chapitres 8 et 9. Tout comme il y a différentes manières de lire l'histoire, il y a aussi différentes manières de percevoir l'espace, et tout l'intérêt est de s'attacher aux contradictions qui peuvent parfois donner lieu à de véritables joutes de perceptions. Le paysage est ainsi un enjeu de contestation témoignant des différentes manières de s'inscrire dans l'espace et le temps, mais qui s'accordent dans une logique d'interactivité sociale et spatiale.

ouvrage, ce n'est pas dans le sens commun d'une guerre à visée prosélyte menée par les musulmans contre les impies chrétiens. Bien au contraire, le terme *jihad* est employé localement pour désigner une lutte historique contre la colonisation chrétienne à laquelle on donne l'allure d'une guerre sainte fondatrice du territoire. Il ne s'agit jamais de convertir le chrétien, mais bien de le chasser des terres de la confédération. Par ailleurs, le terme *jihad* est parallèlement compris comme une quête mystique individuelle caractéristique de la démarche historique des saints.

Jonglant avec les régimes d'historicité et de spatialité, le rituel est un remarquable indicateur de la capacité des sociétés à se positionner dans le monde sans distinguer l'espace et le temps. Comme l'explique Jacques Galinier, « les rites possèdent cette capacité singulière d'intégrer des événements spatio-temporels en un tout fonctionnel » (1997 : 23), et c'est à ce titre, dirons-nous, qu'ils donnent sens à l'histoire et au territoire. Le rituel est le moment où s'articulent différentes références au passé en un même espace pour épouser une trame diachronique relayée par les pratiques et les gestes rituels. Ce que les mythes donnent de l'histoire de manière épisodique et isolée, le rituel le coordonne chronologiquement et spatialement par l'entremise du corps dévot. Dans le Sud marocain, la plupart des rituels consistent en la répétition d'un geste accompli par un prophète ou par un saint et se déroulent le long des frontières (d'une maison, d'un douar ou d'une tribu). En cela, les rituels sont des « dispositifs mnémotechniques fixant à échéance cyclique ou irrégulière certaines modalités de perception de l'espace et du temps » (Galinier 1997 : 23). Mais le rituel peut aussi exprimer des points de vue sur le passé, et notamment sur l'origine, que le discours s'obstine à dénier ou à contourner. Surtout, les rituels permettent qu'une même histoire soit mémorisée sous des visions du monde différentes en fonction notamment du sexe des acteurs du rituel ou de leur catégorie sociale.

LES AÏT BA'AMRAN DANS LE MAROC D'AUJOURD'HUI

Ces quelques réflexions sont le fruit de ma rencontre avec une société très singulière quant à la problématique de l'origine et de la frontière, celle des Aït Ba'amran, confédération tribale berbérophone de la région de Tiznit. En allant vers le sud, le territoire de la confédération Aït Ba'amran est la dernière région montagneuse côtière du Maroc avant le Sahara. Les Aït Ba'amran sont en grande majorité berbérophones et sédentaires alors que les tribus plus au sud sont sahraouies, semi-nomades et arabophones (*hassaniya*). Néanmoins, parce qu'ils ont été colonisés par les Espagnols, au même titre que les tribus des territoires du Sahara atlantique, et non par les Français, à la différence des tribus berbérophones des alentours, les Aït Ba'amran n'ont cessé de développer des réseaux de relations avec les provinces du Sud, pour des raisons politiques et économiques plus que culturelles.

Comme le Rif, le pays Aït Ba'amran est une périphérie du royaume historiquement dissidente et tardivement soumise au sultan[11]. Toutefois, depuis quelque temps, les Aït Ba'amran réclament de l'État marocain une plus forte insertion dans le territoire national, pour la libération duquel ils ont combattu en 1957-1958, lors du siège de l'enclave espagnole de Sidi Ifni, puis payé le prix fort avec l'écrasement des combattants en 1959 (opération Écouvillon). Or, au lieu de la reconnaissance attendue, une politique d'oubli a prévalu de la part de l'État (Kadiri 2009).

L'exemple de la ville de Sidi Ifni est particulièrement parlant à ce propos. Depuis sa rétrocession au Maroc le 30 juin 1969, la ville de Sidi Ifni est en proie à la marginalisation et la paupérisation. La régression de la situation citadine est d'autant plus prégnante que la ville fut un fleuron du développement grâce à son statut de capitale de l'Afrique occidentale espagnole (1946-1958) et de résidence du gouverneur général d'Espagne. S'estimant oubliés des politiques publiques de développement, les habitants mettent aujourd'hui en avant leur marocanité pour réclamer avec insistance, depuis 2005, l'aide de l'État et une meilleure insertion de leur région – restituée en 1969 – au reste du territoire national[12]. L'un des ressorts de la contestation ifnaouie réside dans sa capacité de mobilisation aux échelles nationale et internationale grâce à la dispersion géographique de ses émigrés et aux associations Aït Ba'amran créées à l'étranger (Kadiri 2009). Sidi Ifni est une ville-creuset qui ne compte pas que des Aït Ba'amran[13], mais ce terme tribal, évoquant l'image de guerriers héroïques, est repris comme un slogan par tous les habitants. La ville de Sidi Ifni et par-delà, la confédération Aït Ba'amran en son entier sont devenues des symboles de la contestation sociale au Maroc.

Toujours présenté comme une enclave, pourtant les Espagnols sont partis depuis plus de trente-cinq ans, le pays Aït Ba'amran est aussi défini par ses habitants comme une terre d'exil, un asile pour les bannis venus de différentes régions du Maroc et du monde musulman et dont ils affirment être les descendants. Pour les Aït Ba'amran, cette terre d'exil est autant un refuge pour les assassins et les bandits de grands chemins, que pour les reines et les prophètes de l'islam ; elle est en cela le réceptacle d'une diversité d'origines, allant des plus décriées aux plus prestigieuses. Les Aït Ba'amran ne conçoivent donc pas leur enracinement en terme d'autoch-

11. La première expédition militaire royale (*haraka*) dans la région a lieu en 1886. Décidée par le souverain Hassan Ier, elle vise, entre autres, à contrer l'arrivée des Européens sur la côte sud.

12. Après les manifestations de la population de Sidi Ifni en 2005 et 2006, les événements se sont aggravés en juin 2008 lors de l'assaut de la ville par plusieurs milliers de militaires et des arrestations et des exactions qui ont suivi. La ville de Sidi Ifni fut encore le théâtre d'affrontements entre manifestants et forces de sécurité en août 2008, l'État marocain a alors annoncé l'élaboration d'un plan intégré de développement. Surtout, à peine sortis de prison, les anciens leaders de la contestation sociale ont été élus à la présidence de la commune de Sidi Ifni.

13. La ville compte aussi des Marocains originaires du Rif ou du Sahara, venus il y a deux ou trois générations pour intégrer l'armée espagnole.

tonie et se veulent une société d'exilés perpétuellement renouvelée par l'intégration d'étrangers.

Les tribus Aït Ba'amran font partie des tribus les moins étudiées du Maroc, certainement en raison de leur éloignement du pouvoir central et du fait qu'elles n'ont jamais vraiment été colonisées. Du point de vue bibliographique, on ne compte que quelques monographies politiques élaborées par des officiers de l'armée du protectorat français ou espagnol férus d'érudition marocaine comme le colonel Justinard. Notons toutefois l'existence d'un grand historien religieux du Sud marocain, connu sous le nom de Mokhtar Soussi, ayant dressé une compilation de vingt-et-un volumes sur la culture des tribus du Souss, dont les Aït Ba'amran.

DE L'ETHNOLOGIE DE LA NATURE À L'ETHNOLOGIE DES FRONTIÈRES

Mais revenons sur ma rencontre ethnographique avec les Aït Ba'amran. Du traitement de l'arbre à celui de l'étranger en passant par celui des animaux, c'est peut-être la formule qui caractériserait le mieux mon itinéraire ethnographique de deux ans. C'est en effet par un projet de thèse sur l'arganier (*Argania spinosa*), arbre endémique du Maroc, que j'ai abordé le terrain du Sud marocain chez les Aït Ba'amran. Sans vraiment le savoir à l'avance, l'arganier était une parfaite entrée en matière pour une ethnographie de cette société musulmane, une sorte de « végétal social total » dont la pratique embrassait diverses dimensions de la vie sociale dans un environnement semi-aride exploité pour ses ressources sylvo-agro-pastorales. Au regard du sujet, l'approche avec laquelle j'abordais la société était avant tout ethno-écologique. Et puis arriva ce qui fit l'objet, cinq ans plus tard, du préambule de cet ouvrage : à mon arrivée sur place, je fus très rapidement pris pour un banni et assigné à résider dans une vallée isolée, un *khalwa*, un espace vide, une terre de saint marquant la frontière entre le territoire des Aït Ba'amran et une tribu voisine[14]. La vallée vers laquelle j'avais été dirigé me semblait au départ un terrain somme toute idéal pour mon enquête. Si elle était un peu isolée et peu peuplée, elle avait l'avantage d'être couverte d'une dense forêt d'arganiers réputée pour être peuplée de *jnoun* (génies). Il faut bien constater que le rapport aux non humains est relativement peu évoqué dans la littérature ethnographique sur le Maghreb, en tout cas comparé à celle sur l'Amazonie. De manière générale, les propos sur ce sujet au Maghreb ont du mal à dépasser le postulat posé par la religion musulmane d'une différence radicale existant entre l'essence des humains et celle des autres existants (plantes, animaux, génies). Cependant, la référence aux *jnoun*, aux génies dans la tradition musulmane, nuance et

14. Après cette année passée à vivre reclus dans un espace sanctuaire, j'ai profité d'une deuxième année de terrain pour continuer mon ethnographie dans trois villages différents.

complique nettement ce point de vue. Les représentations relatives à ces génies autochtones, à l'intériorité anthropomorphe mais dont les métamorphoses sont coordonnées spatialement, mettent en scène une configuration ontologique particulière, combinant deux types d'ontologies définis par Philippe Descola (2005), l'analogisme constituant la norme, et une certaine forme d'animisme (même si des différences notoires sont relevables avec l'animisme amazonien). Le contexte ethnographique des relations que les Aït Ba'amran entretiennent avec les non humains pose d'emblée la question des combinaisons d'ontologies et de la coexistence de plusieurs modes de perceptions des autres existants au sein d'un même ensemble culturel.

Au départ, l'approche ethno-écologique, en particulier l'étude des taxinomies et des catégories de végétaux ou d'animaux, portait donc ses fruits car elle correspondait parfaitement au monde des enfants dans lequel j'étais obligé de m'immerger pour apprendre la langue. Dans un univers culturel où la langue maternelle est considérée comme étant transmise biologiquement par la lactation, et où l'on confine les bébés dans un babil empreint d'onomatopées animales, les enfants s'évertuent à créer un système pédagogique d'apprentissage de la langue berbère à partir de la nomenclature de la forêt. Cependant, dès que je parlais de forêts d'arganiers aux adultes, ils me dirigeaient vers des espaces frontaliers et avaient tendance à interpréter cette singulière répartition géographique du couvert forestier en se référant à de hautes figures historiques, les saints musulmans. Bien plus tard, je réalisais que toutes les forêts d'arganiers de la région s'agrippent aux sommets frontaliers en raison de la sanctuarisation de l'espace qui s'applique à ce type de territoire. Par ailleurs, quand je m'intéressais à tel espace déboisé ou surpâturé, mes interlocuteurs évoquaient toujours le souvenir d'anciennes luttes, d'anciennes guerres avec l'autre chrétien, en ne faisant jamais référence à une quelconque intentionnalité écologique ou économique. Petit à petit, je me rendis compte que dans cette société le rapport au milieu ne peut être pensé de manière autonome, qu'il est au contraire indissociable de représentations historiques et spatiales lui donnant sens. C'est alors que je décidai de me laisser guider par les histoires de saints et du *jihad*, par la perception locale des sanctuaires frontaliers, par les conflits terriens, par les généalogies, par les pèlerinages et les rituels féminins.

QUAND LES CONTRAINTES DU TERRAIN MAROCAIN INDUISENT LE PARADIGME

L'orientation de mes recherches vers les concepts d'origine et de frontière rémanents dans le discours des Aït Ba'amran fut facilitée par certaines contraintes sociales imposées à la méthodologie de terrain au Maroc. De manière générale, dans ce pays, même si la parole est toujours ostentatoire, il est difficile de poser des questions, en particulier sur les raisons d'être ou

les intentions. Le statut du discours oral implique l'impossibilité du questionnaire, et cela, pour deux raisons majeures. Celui qui pose des questions s'apparente à la figure de l'État dans un régime vécu sous le sceau de la suspicion. L'expression très connue « *Sbbaq almim trtah* » conseille qu'à toute question il faille répondre par la négative afin de couper court à toute suspicion : « Place en premier la négation, tu te reposes. » Les questions sur les raisons d'être des choses ou des événements, sur les intentions ou les qualités intrinsèques d'individus sont toujours incongrues car seul le jugement de Dieu est infaillible et omniscient (*Moulana i chouf koulchi baïnou*). Les dialogues ne laissent ainsi aucune marge de manœuvre à l'interprétation explicite et les questions du type « pourquoi ce rocher s'appelle le verre à thé ? », « comment cet arbre peut-il être descendant du prophète ? » ou encore « comment cet homme est-il devenu membre de cette famille ? » sont presque toujours malvenues. Pour toutes ces raisons, je n'ai pas eu d'informateurs, mais que des interlocuteurs. Dans un pays où l'ordre des choses et l'intentionnalité des êtres vivants ne doivent jamais être suspectés, il est ainsi logique de se laisser happer par les préoccupations propres à ceux qui nous ont laissé la possibilité de les écouter.

Embrassant diverses dimensions de la vie sociale (religieuse, politique, écologique, juridique, rituelle), cet ouvrage prend la forme d'une ethnographie transversale, résultat d'une démarche de terrain dont le mot d'ordre était de ne pas imposer un sujet prédéfini à mon analyse de la société Aït Ba'amran, mais plutôt de laisser l'expérience ethnographique révéler les contours d'un paradigme qui lui est intérieur. Cette étude ne revêt pas pour autant un caractère monographique, elle se focalise sur un double objet de recherche, révélé *a posteriori*, celui de la frontière et de l'origine, en suivant un fil conducteur, celui de l'enracinement dans le monde d'une « société d'exilés ». En ce qui concerne la posture théorique de l'ouvrage, elle mêle une approche structuraliste à un relativisme ontologique, tout en mettant l'accent sur la phénoménologie de la perception.

D'autre part, si la question de la frontière tribale revient tout au long des trois parties, c'est parce qu'elle constitue le pivot par rapport auquel s'articulent d'autres types de frontières, comme celles entre hommes et femmes, entre humains et non-humains, entre chrétienté et islam, entre espace cultivé et forêt, entre catégories sociales ou entre communautés territoriales. Elle est la frontière des frontières.

ARCHITECTURE DE L'OUVRAGE : DE L'EXIL À LA PARENTÉ

Pour décrire l'architecture de l'ouvrage, nous pourrions dire que la première partie porte sur la manière dont la référence à l'exil, aux saints et au *jihad,* donne sens au territoire et à l'histoire de la confédération, la deuxième partie, sur la façon dont le langage et la culture matérielle sont

envisagés dans un rapport particulier à la forêt et la troisième partie, sur la manière dont l'appartenance à une classe sociale et à une parenté se fonde dans le rapport à la gestion des terres et à l'héritage. L'étude de l'organisation sociale et des systèmes de parenté se trouve ainsi à la fin du livre, ce qui peut paraître singulier pour un travail ethnologique. La structure de la démonstration est, de fait, en forme d'entonnoir, allant de l'unité segmentaire la plus macro, la confédération, à l'unité segmentaire la plus micro, le lignage, mais aussi du plus spéculatif, les représentations spatiales et historiques, au plus factuel, le foncier et la parenté. Cet ordonnancement répond au leitmotiv de l'ouvrage : analyser la construction du lien social dans la dynamique des régimes d'historicité et des modes de spatialité.

Une première partie intitulée « De l'exil au *jihad* » est consacrée à la description et à l'analyse des discours et des pratiques rituelles contemporains, relatifs à l'histoire du territoire de la confédération Aït Ba'amran. Dans ce pays d'exil où les hommes se revendiquent d'un ailleurs et nient tout principe d'autochtonie, où les grandes figures de l'histoire politique de la confédération sont oubliées ou dénigrées, on se demandera comment se construit la mémoire d'une histoire et d'un espace communs. La réponse à cette énigme, posée dans le chapitre 1, réside dans la perception particulière que les Aït Ba'amran ont des frontières de leur territoire. C'est aux frontières des groupes politiques que se concentre la mémoire de la fondation du territoire de la confédération. Les frontières tribales sont balisées par les marques de la mouvance des saints venus d'ailleurs. Dans la représentation locale du passé, ce sont les tribus qui se sont agrégées autour des frontières instaurées par les saints fondateurs et non les saints qui sont venus inscrire des limites entre les tribus. C'est l'itinérance pionnière des saints qui a défini l'espace sédentaire et en a tracé les contours. Ici, les frontières sont fondées avant même que l'intérieur des terres ne soit occupé. Le pays Aït Ba'amran est ainsi davantage défini par ses frontières que par son centre. Les tribus viennent s'emboîter dans ces limites préalablement tracées par les saints, limites immuables qu'il est impossible de déplacer (chapitre 2). Outre les marques de saints, la frontière est aussi perçue comme porteuse de la trace d'une antique présence chrétienne. En effet, sur cette terre d'islam, l'on considère que les premiers habitants du territoire étaient des « colonisateurs chrétiens ». Le chapitre 3 montre comment les frontières sont envisagées comme le haut lieu d'un *jihad* fondateur contre une « colonisation » chrétienne originelle, permettant de légitimer l'inscription de la société dans le territoire, sans recourir à un quelconque principe d'autochtonie. Les figures d'une occupation ancienne du sol se trouvent donc être les figures d'une altérité radicale, et cette association paradoxale est vécue aux frontières. Le chapitre 4 porte essentiellement sur les rituels des femmes et des jeunes hommes qui se déroulent aux frontières, et lors desquels, les différents épisodes de l'histoire du *jihad* trouvent, dans les étapes du traitement du corps, un sens chronologique que le discours ne leur accorde jamais.

Dans ce cadre, le terme *jihad* est aussi compris comme une quête mystique individuelle que l'on mène aux frontières, à l'image de celle des saints.

La deuxième partie, « De la forêt à la culture », porte sur le rapport pratique et symbolique à l'environnement et sur la manière dont est définie la culture matérielle locale. Dans une société qui ne valorise aucunement l'autochtonie comme principe d'appropriation du sol, mais plutôt la conquête comme acte fondateur du territoire, on peut s'interroger sur la façon dont est envisagée l'action de l'homme sur son environnement. En ces terres d'exil, le rapport à l'environnement est fondé sur l'idée d'un déséquilibre entre des génies autochtones et des hommes qui se considèrent étrangers au territoire. Ce déséquilibre tend inévitablement à bouleverser la limite entre l'univers domestique des génies, la forêt, et celui des hommes, la maison et les espaces cultivés. Car les Aït Ba'amran ont, en effet, une conception particulière de la notion de domestication qui n'induit pas une dualité rigide du monde entre « sauvage » et « domestique » ou entre « nature » et « culture ». L'environnement est considéré comme entièrement domestique. Cependant, le maintien d'une stricte limite entre le monde domestique des humains et le monde domestique des génies s'avère primordial au système d'exploitation sylvo-agro-pastoral d'un milieu de montagnes semi-arides et au système d'acquisition du langage par les enfants lors de leurs activités de bergers (chapitre 5). Or, la limite entre forêt et espace cultivé n'est jamais à l'abri des menaces de transgression d'un monde domestique vers un autre. Seule l'intervention des saints, qui ont apporté avec eux des modèles de comportements écologiques, des techniques, des savoirs et des produits de consommation, instaure les conditions propices à l'exploitation des terroirs et à l'avènement d'une culture musulmane locale. Le chapitre 6 montre comment, en convertissant les génies à l'islam et en les assignant à résider aux frontières tribales, les saints ont permis aux hommes de cultiver la terre. Il soulignera aussi que les Aït Ba'amran ne conçoivent pas leur culture matérielle comme autochtone, mais comme un juste milieu, garanti par les saints, entre une culture industrielle globale, incarnée par les chrétiens, et une culture locale archaïque, propre aux génies du territoire. Enfin, le chapitre 7 s'intéresse à la manière dont les Aït Ba'amran rejettent toute idée d'implication dans le façonnement de l'environnement sur le temps long, en l'imputant aux saints et aux chrétiens, et, ce faisant, changent le cours de l'histoire en se positionnant par rapport à leur pays comme de nouveaux exploitants.

La troisième partie, « De la terre au sang », interroge la dynamique des relations sociales dans le rapport au sol et à la généalogie. Dans une société musulmane dont les membres se disent descendre de bannis d'origines diverses et où les plus anciens occupants des terres sont des noirs, comment s'établit la distinction entre catégories sociales ? Pour répondre à cette question, le chapitre 8 met en avant le fait que les catégories sociales se différencient avant tout dans un rapport particulier au territoire et à l'environnement. Aux trois principales catégories sociales composant

la société Aït Ba'amran, à savoir les *chorfa* (descendants de saints locaux et du prophète Mohammed), les *issuqin* (population noire autochtone), et les *ia'min* (laïcs, hommes libres), correspondent trois manières de s'enraciner dans l'espace. Une telle distinction se manifeste tant du point de vue de l'organisation résidentielle que de celui de l'organisation du territoire, ou des modes de gestion de l'environnement, et résulte en grande partie des logiques matrimoniales et pratiques d'héritage propres aux différentes catégories sociales. L'imbrication des pratiques de parenté et d'héritage, dans les modes de territorialisation de ces trois catégories sociales, nécessite pour être appréhendée pleinement de remettre en question la pertinence des notions d'exogamie et d'endogamie en contexte maghrébin. Chez les Aït Ba'amran, c'est le mode de gestion des terres et de l'environnement qui définit le statut d'un groupe, et non l'inverse. C'est ainsi que, entre autres exemples, ceux qui parviennent à gérer leurs terres de manière indivise sur plusieurs générations, facilitant ainsi la préservation des forêts d'arganiers, sont qualifiés de descendants du prophète Mohammed. Tout comme chaque catégorie sociale a sa manière de s'inscrire dans le sol et de gérer l'environnement, chacune d'elles a aussi son propre point de vue sur l'histoire de l'occupation des terres. La confrontation des points de vue, sur le passé, propres aux laïcs, aux *chorfa* et aux *issuqin*, révèle une dynamique bien particulière des logiques stratégiques de positionnements historiques des uns par rapport aux autres dont on notera deux principales caractéristiques (chapitre 9). La généalogie des lignées chérifiennes les plus récemment installées joue le rôle d'une véritable trame temporelle, à laquelle s'accroche l'histoire ancestrale des communautés de laïcs ou d'*issuqin*. La négation de l'autochtonie est manifestée par la référence aux chrétiens et au *jihad* dans l'interprétation des vestiges du passé. Selon cette logique historique renversée, les derniers venus sont considérés comme les représentants des premiers occupants musulmans et se voient dotés, à ce titre, d'un statut religieux valorisé, celui de *chorfa*, tandis que les premiers arrivés, les *issuqin*, ont un statut social très déprécié. Enfin, le chapitre 10 élucide le processus de parenté qui fait que l'accueil d'étrangers aux frontières est le moyen par lequel la société maintient un lien avec ses origines. Le statut musulman de la société n'est en effet jamais acquis, il doit être constamment revigoré par l'arrivée de nouveaux venus en qui l'on voit des descendants du prophète, car ils sont les plus à même de garantir l'indivision des terres et de renouveler le lien généalogique aux saints.

L'ouvrage se termine en concluant que les Aït Ba'amran ont une conception du peuplement de leur pays selon laquelle le premier habitant est toujours le « moins musulman » et le dernier arrivant le « plus musulman » et le plus proche des origines.

De l'exil à la parenté, il y a trois pas qui remontent ainsi à rebours tout le processus ontologique d'enracinement dans le monde des Aït Ba'amran, parallèlement à l'itinéraire de la manière dont un individu devient membre

de cet ensemble de tribus du Sud-Ouest marocain. La construction de l'ouvrage fait au final écho à leur souci de se définir non pas dans leur manière d'être mais dans leur manière de devenir. Tous les Aït Ba'amran que j'ai eu à connaître ont en effet une tendance à qualifier leur société de société jamais aboutie, toujours en proie à l'extériorité, tel un gros ventre qui se nourrit inlassablement de l'allogène.

Première partie

De l'exil au *jihad*

CHAPITRE PREMIER

L'EXIL DE L'HISTOIRE

LA SEGMENTATION COMMERCIALE ET RELIGIEUSE DU TERRITOIRE

Qui chercherait un centre politique et historique au pays des Aït Ba'amran aurait bien du mal à le trouver. La structure spatiale du territoire de la confédération Aït Ba'amran est fortement influencée par son organisation sociale et politique. Comme dans la plupart des sociétés rurales marocaines, celle-ci n'est pas centralisée mais segmentaire. Ainsi, les segments politiques qui se trouvent au sommet de l'architecture segmentaire, c'est-à-dire la fraction, la tribu, le clan et la confédération[1], apparaissent clairement dans l'espace et sont distingués dans le paysage par leurs frontières. Aujourd'hui, ces segments supérieurs ont cédé le pas au douar (communauté territoriale et résidentielle) comme unité politique élémentaire tandis que l'unité économique première se situe au niveau de l'unité domestique. Les relations entre douars ne sont plus seulement contenues dans la structure de la fraction, de la tribu ou de la confédération, mais répondent désormais à une logique de proximité spatiale et d'initiative individuelle, familiale, voire lignagère. Comme le rappelle André Adam, « la confédération et la tribu ont perdu depuis longtemps toute cohésion et toute existence » (1950 : 331). À quoi renvoie donc la confédération Aït Ba'amran alors qu'elle semble vidée de son sens politique ?

Le nom de la confédération, qui apparaît dès 1580 sur une carte d'un manuscrit historique marocain, n'évoque, pour les habitants, aucune référence au passé et ne suscite aucune interprétation étymologique. Le terme « Ba'amran » n'est pas employé pour désigner un ancêtre, ni un animal totem, ni même une humanité exclusive ; tout au plus, pour les tribus voisines, il désigne les fils d'un Juif appelé Ba'amran. Si l'oralité ne témoigne d'aucune revendication historique ou généalogique envers le nom Ba'amran, certaines performances écrites, censées démontrer le lien généalogique qui

1. Par confédération, nous entendons ici un ensemble de tribus qui se donne un territoire commun et une identité commune.

unit tous les membres de la confédération, ont pu être produites de-ci de-là par des savants religieux. Exemple rare voire unique, le manuscrit présenté ci-contre mérite attention car il indique que les préoccupations mémorielles dont témoignent les documents écrits sont différentes de celles exprimées par le discours oral. Voici la traduction d'une partie du texte :

« On a reproduit cet arbre à partir de la généalogie de cheikh Ali Rabani que Dieu feu son âme sacrée au Paradis, Moulay Boua'nan *cherif*, que Dieu l'accueille bien, que Dieu fasse que le paradis soit sa maison. On a trouvé dans son arbre généalogique que le nom du grand-père des Bani A'mran est : A'mran ben Yahya ben A'mran ben A'mer ben Messaoud ben Saïd ben Mohammed ben Moussa ben A'mran ben Mohammed ben Driss ben Driss ben Abdallah ben Hassan ben Lhocein ben Ali ben Ali Taleb que Dieu le bénisse et l'honore avec générosité. Le prophète a dit que le paradis est interdit à toutes les tribus avant que les descendants de la famille du prophète n'y entrent. [...] Arbre généalogique reproduit en 1378 de l'hégire par Brahim ben Ali ben Mohammed Zabun Lyussfi[2]. »

À partir de la généalogie d'un seul homme, cheikh Ali Rabani, le texte échafaude une généalogie commune à tous les membres de la confédération des Aït Ba'amran en s'appuyant sur la citation de l'anthroponyme A'mran. Plus encore, le texte affirme que les Aït Ba'amran sont *chorfa*, descendants du prophète Mohammed par l'intermédiaire du premier sultan du Maroc Idriss Ier, ce qui les place à l'égard de Dieu, tel que le texte l'explicite, au-dessus des autres tribus. Néanmoins, cette tentative de donner une dimension historique au nom de la confédération reste marginale puisque inconnue des Aït Ba'amran eux-mêmes, hormis certains savants religieux érudits.

La segmentation commerciale du territoire

Au plus haut niveau de la segmentation de la confédération Aït Ba'amran, l'existence d'un ancien fractionnement du territoire en deux espaces claniques est relevée dans des manuscrits d'histoire locale, le plus souvent produits par des religieux érudits d'histoire et gardés dans les *madrasa* (écoles coraniques et théologiques) ou *zawiya* (sanctuaires rituels). Ce découpage est aussi mentionné dans les publications des capitaines français et espagnols[3] en poste dans la région. Les deux clans en question sont les Id Baha u Yahia et les Id Boubeker u Yahia, des noms de deux frères issus d'un ancêtre commun, Yahia, lequel serait venu d'Orient d'après les textes. Selon les sources écrites, le clan des Id Baha occupe la partie sud du pays Aït Ba'amran et rassemble quatre tribus alors que le clan des Id Boubeker, au nord, n'est composé que de trois tribus. L'existence de clans au sommet de la structure politique de la confédération est un élément nouveau par

2. Document traduit par Hanane Lghazi, professeur d'arabe à Rabat.
3. Colonel Justinard (1930 : 76).

DOCUMENT 1 Reproduction de la généalogie de cheikh Ali Rabani et des Aït Ba'amran (Archives familiales, 1958, Mirleft).

rapport à l'analyse des sociétés marocaines depuis Robert Montagne. Si les ethnologues travaillant sur le Maroc n'ont jamais relevé l'existence de pareille organisation politique, c'est certainement parce que les membres des tribus n'en font pas vraiment cas dans leur discours. En effet, en pays Aït Ba'amran, seuls les anciens et les savants religieux connaissent l'existence des noms de clans et ce à quoi ces noms renvoient. Aucun récit oral, aucune revendication politique ne vient indiquer l'existence de ces deux clans affiliés à deux frères, et les anciens interrogés à ce sujet n'y accordent que peu d'importance, soutenant qu'il ne sert à rien de se souvenir de ces distinctions usitées dans le passé. Aujourd'hui, les Aït Ba'amran ne se distinguent pas entre clans.

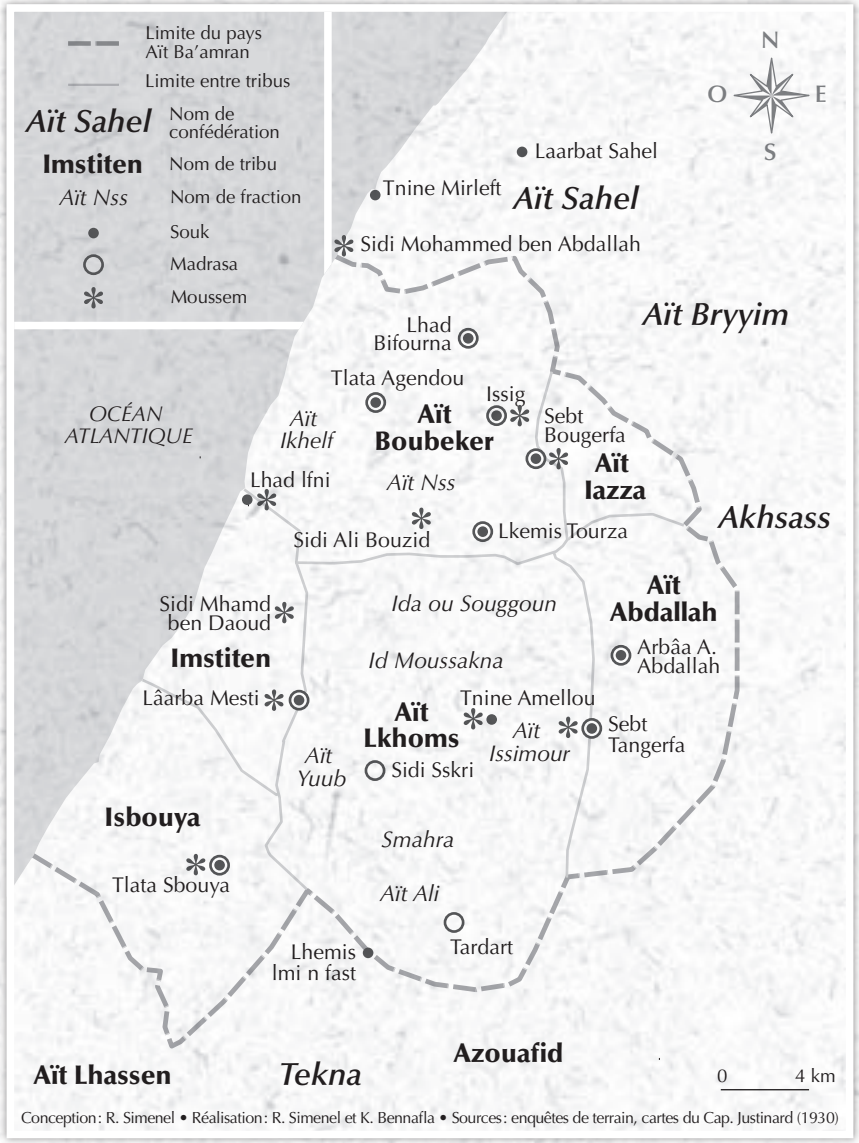
Cependant, le pays Aït Ba'amran se divise bien en deux territoires qui correspondent à ceux décrits dans les manuscrits comme des espaces claniques.

Ces deux territoires transparaissent non plus en regard du dire mais du faire, à savoir du point de vue des activités commerciales ; ils sont agencés par des circuits de souks, de marchés hebdomadaires (*cf.* carte 3). Les quatre tribus composant jadis le clan du Sud ont un circuit hebdomadaire de souks en commun, différent de celui des trois tribus du clan du Nord. Chaque ensemble a son souk du lundi, du mardi, du mercredi, du jeudi, du samedi et du dimanche, le vendredi étant un jour réservé exclusivement à la prière. Hormis les circuits commerciaux, rien d'autre ne permet de distinguer la présence de deux grands espaces territoriaux au sein du territoire de la confédération. Si les souks jouent le rôle de pôles économiques hebdomadaires des tribus, ils ne constituent en rien des centres politiques et encore moins historiques, d'autant plus qu'il est d'usage lors de leur tenue de se garder d'y parler du passé et des anciens pour se consacrer au présent, c'est-à-dire au commerce.

TABLEAU 1 Circuits hebdomadaires de souks

	Souks des quatre tribus du Sud	Souks des trois tribus du Nord
Lundi	Tnine Amelou	Tnine Mirleft
Mardi	Tlata Isbouya	Tlata Agendou
Mercredi	La'rba Mesti La'rba Aït Abdallah	La'rba Sahel
Jeudi	Lkhemis Imi n Fast	Lkhemis Tiourza
Samedi	Sebt Tangerfa	Sebt Bougerfa
Dimanche	Lhad Ifni	Lhad Bifourna

Si les Aït Ba'amran ne se réfèrent plus à cette distinction clanique, ils continuent à se recommander de telle ou telle tribu et de telle ou telle fraction. La confédération compte six tribus dans lesquelles se regroupent plusieurs fractions. Au niveau de la tribu comme de la fraction, c'est la territorialité qui prime sur la filiation : on est de telle tribu parce qu'on habite ses terres et non parce que l'on descend d'un de ses membres. Les noms des tribus qui composent la confédération, pourtant pour la plupart formés à partir de noms communs (Aït Ikhelf, « ceux du regain » ; Aït Nss, « ceux de la moitié » ; Aït Lkhoms, « ceux du cinquième », Aït Iazza, « les bien-aimés »...), sont interprétés comme des noms d'ancêtres, bien que personne ne revendique de généalogie remontant à ces ancêtres. Il en va de même pour les noms de fractions même s'il s'agit plus souvent de noms propres (Aït Ali, Id Yagou, Aït Yassine...). Ces ancêtres de tribus ou de fractions ne sont l'objet d'aucun récit, oral ou écrit, et ils ne sont pas considérés comme des fondateurs.



Conception : R. Simenel • Réalisation : R. Simenel et K. Bennafla • Sources : enquêtes de terrain, cartes du Cap. Justinard (1930)

CARTE 3

Segmentation commerciale et religieuse
du pays Aït Ba'amran

TABLEAU 2 Noms des tribus et fractions

Tribus	Fractions
Aït Boubeker	Aït Ikhelf, Aït Nss
Aït Iazza	Pas de fraction
Aït Abdallah	Pas de fraction
Aït Lkhoms	Ida Oussougoum, Id Moussakna, Aït Yuub, Aït I Issimour, Smahra, Aït A'li, Aït Yalaten
Imstiten	Aït Chaïb, Id Inniteh
Isbouya	Aznaga, Id Yagou, El Aababda, Id Abbellah ou Brahim, Aït Yacine

Chaque tribu dispose sur son territoire d'un ou plusieurs souks mais aussi d'un *moussem* commercial annuel, grand marché estival organisé autour du tombeau d'un saint (*cf.* photo 4). Ces *moussem*, appelés en tachelhit (dialecte berbérophone du Sud marocain) *almugar arissar arizenza*, littéralement « la rencontre de la vente et de l'achat », sont des événements avant tout commerciaux, à l'inverse des *moussem* dits « de prières » dont nous parlerons plus loin. Les *moussem* se déroulent généralement aux emplacements des souks ou à proximité. Ils sont pour la plupart situés à la périphérie, voire sur la frontière du territoire de la tribu, mais jamais au centre (exceptés les nouveaux *moussem* instaurés par l'État, dont celui de Lkhemis, centre administratif de la confédération). Le terme « *almugar* » signifie en tachelhit, « la rencontre », ce qui correspond bien à cette ambiance de retrouvailles et de salutations entourant les transactions continuelles entre les hommes venus des tribus voisines et ceux de la tribu du *moussem*. L'on vient à un *moussem* pour acheter les spécialités de la région et de la saison : ce sont les produits féminins tels le khôl, l'écorce de noyer utilisée pour teinter les gencives (*msouaq*) et le henné au *moussem* de Sidi Messaoud u Zeïna, les dattes fraîches à celui de Issig et les outils agricoles à celui de Sidi Ali Bouzid qui marque le début de la saison des labours. Une certaine complémentarité commerciale entre les tribus s'instaure par le biais du calendrier des *moussem* ; une tribu est avant tout connue pour son *moussem*.

La segmentation politique du territoire de la confédération Aït Ba'amran s'exprime ainsi dans le calendrier annuel et hebdomadaire du commerce, à savoir par le biais des souks et des *moussem*.

La segmentation religieuse du territoire

Chaque fraction ou tribu est affiliée à une *madrasa* principale, une école coranique et théologique, à laquelle elle paye un tribut annuel, *ziyart*, qui sert à l'entretien des édifices et aux frais des étudiants en sciences coraniques, les *tlba*. Chaque *madrasa* abrite en moyenne une cinquantaine de *tlba* issus

du pays Aït Ba'amran ou venus des tribus avoisinantes qui, une fois formés, officient comme maîtres coraniques dans les différents douars des tribus et fractions de la confédération. Selon les habitants, l'on ne peut vivre sur le territoire de telle tribu que si l'on paye la *ziyart* à la *madrasa* qui lui est associée. La *ziyart* est selon eux la condition *sine qua non* pour habiter sur le territoire de telle ou telle tribu ou fraction. En ce sens, le contrat qui lie les habitants des tribus à une *madrasa* vient accentuer la primauté du principe territorial sur celui de la parenté dans la définition des unités segmentaires. Comme nous le constatons sur la carte 3, l'emplacement des *madrasa* correspond bien souvent à celui des souks, le territoire étant de ce fait conjointement structuré de manière commerciale et religieuse. Chaque année, en été, les *tlba* de chacune des *madrasa* organisent une tournée et sillonnent le territoire de la tribu leur étant affiliée. Pendant cette tournée, les *tlba* sont accueillis et nourris par les habitants des différents douars traversés. Par ce rituel, les *tlba* des *madrasa* marquent l'étendue territoriale de leur influence. L'exclusivité de la filiation confrérique des fractions aux *madrasa* est attestée par certaines expressions dénigrant le pouvoir religieux des *madrasa* des fractions voisines. Les Aït Boubeker ont ainsi l'habitude de dire à propos de la *madrasa* Sidi Sskri de la fraction Aït Yuub : «*our ila u agdal, our ila u Sidi Sskri*», ce qui revient à dire que cette *madrasa* n'a aucun pouvoir de protection et de malédiction.

TABLEAU 3 Calendrier des *moussem*

Moussem	Tribu	Date
Sidi Ifni	Aït Ikhelf Imstiten	1re semaine de juillet
Sidi Abella u Yahya	Aït Lkhoms (Tangerfa)	2e semaine de juillet
Sidi Mohammed ben Abdallah	Aït Ikhelf (Mirleft)	2e semaine de juillet
Sidi Messaoud u Zeïna	Aït Lkhoms (Tnine Amelou)	3e semaine de juillet
Sidi Lhaj A'bella	Imstiten (Mesti)	4e semaine de juillet
Sidi Hessein	Isbouya (Centre Sbouya)	1re semaine d'août
Sidi Brahim u Abdallah	Aït Iazza (Bou Gerfa)	2e semaine d'août
Sidi M'hamd ben Daoud	Imstiten	3e semaine de septembre
Issig	Aït Nss	4e semaine de septembre
Sidi Ali Bouzid	Aït Ikhelf	2e semaine d'octobre

TABLEAU 4 Les *madrasa* des tribus ou fractions

Tribus ou fractions	*Madrasa*
Aït Iazza	*Madrasa* Bougerfa
Aït Abdallah	*Madrasa* Aït Abdallah
Isbouya	*Madrasa* Isbouya (Centre Isbouya)
Imstiten	*Madrasa* Sidi Mhamd ben Daoud (Centre Mesti)
Aït Ali	*Madrasa* Tadart (Tadart)
Aït Yuub	*Madrasa* Sidi Sskri (Aguni Zkri)
Aït Issimour	*Madrasa* Tangerfa (Centre Tangerfa)
Aït Ikhelf	*Madrasa* Sidi Hucein à Lkhemis ; *Madrasa* Agendou
Aït Nss	*Madrasa* Sidi Hucein à Lkhemis *Madrasa* Sidi Bou Brahim à Issig

Ainsi de nos jours, l'existence des tribus et des fractions en pays Aït Ba'amran se révèle dans les réseaux d'affiliation à des *madrasa*, les réseaux de clientélisme de souks et les circuits de *moussem,* plutôt que par la référence à une historicité politique. L'organisation segmentaire de la confédération n'est pas justifiée par la production d'un discours politique local se référant aux ancêtres tribaux, mais plutôt par un attachement commercial et religieux au territoire. La segmentation politique de la confédération est ainsi vécue par les Aït Ba'amran en termes d'appartenance à des réseaux religieux et commerciaux.

UNE HISTOIRE BÂTIE SUR LE *JIHAD*

Comme dans de nombreuses régions du Maroc, en pays Aït Ba'amran, l'existence des tribus et des fractions était jadis déterminée par l'émergence de grands hommes d'honneur (*imgharen*) et par les alliances et conflits guerriers entre laïcs[4]. Ce système politique basé sur l'honneur et la violence fut l'objet de nombreuses études historiques et anthropologiques dont la plus aboutie a donné le jour à l'ouvrage de Raymond Jamous, *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif* (2002). Aujourd'hui, et depuis la « pacification » du Maroc par les Français, les échanges de violences ont cessé et les grands hommes d'honneur ont disparu. Les faits et gestes de ces grands

4. Par laïcs, nous entendons ceux qualifiés d'*ia'min*, d'« illettrés », hommes libres ne descendant pas d'un saint et non considérés comme des « gens de métier ». La société Aït Ba'amran, et marocaine en général, est composée de quatre catégories sociales : les *ia'min* (laïcs), les *chorfa* (reconnus descendants de saints et du prophète Mohammed), les *issmgan* (descendants d'esclaves) et les *issuqin* (population noire qualifiée de métisse et de « gens de métier »).

hommes, encore influents il y a soixante ans dans la région, n'ont pas été mémorisés et sont totalement absents du discours historique oral, hormis celui produit par certains caïds[5] érudits et par quelques personnages très marginalisés, poètes et férus d'histoire locale. Certains vers relatifs à ces grands hommes d'honneur ont pu être recueillis par le colonel Justinard. L'un d'eux rend gloire au cheikh Saïd, leader de la tribu des Aït Lkhoms : « *Iggoula cheikh Saïd i l Mokhtar : Oua taourirt Oukhrib our t nzrai* », « Le cheikh Saïd a juré à Mokhtar : je ne céderai pas la colline d'Okhrib » (1930 : 71).

De nos jours, ces vers ne sont plus mémorisés et du cheikh Saïd ne reste qu'un vague souvenir que les plus anciens ne daignent pas verbaliser. Or, contrairement aux saints, les grands hommes n'étaient pas célébrés *post mortem*, leurs tombes sont comme toutes les autres et aucun monument ne leur est associé. En l'absence de célébration de leur souvenir, les grands hommes d'honneur sont tombés dans l'oubli.

On constate un même type d'oubli à propos du passé guerrier de ces tribus pacifiées depuis moins de soixante ans, mais auparavant imbriquées dans des échanges de violences entre groupes laïcs. Ces conflits participaient de la structure segmentaire de l'espace social en révélant les tribus les unes aux autres dans un vaste système d'alliance binaire, abondamment décrit par la littérature de la période coloniale : les *leff*[6]. D'après l'histoire écrite, les *leff* débordaient le cadre de la confédération des Aït Ba'amran et concernaient aussi celle des Tekna de l'oued Noun au sud et celle des Aït Sahel au nord et ainsi de suite[7]. Ces alliances intertribales se répercutaient sur l'ensemble du Souss (région de l'Anti-Atlas occidental), le divisant en deux grands ensembles politiques dénommés Tahougat et Igouzouln. L'opposition entre l'ensemble Tahougat et celui de Igouzouln relevait, d'après certains historiens[8], d'une distinction idéologique entre des groupes autochtones plutôt d'obédience kharidjite[9] et juive (*tahougat*) et des groupes plus récents adhérents au sunnisme (*igouzouln*). Si toute une littérature écrite par les *fuqaha* (savants religieux)[10] existe sur ces alliances guerrières et sur les grands ensembles tribaux qu'elles provoquèrent, elle est précieusement gardée dans les *madrasa* et n'est connue que par les officiants religieux érudits d'histoire, la mémoire orale faisant, quant à elle, l'impasse

5. Fonctionnaire de l'État qui cumule les attributions de juge, d'administrateur et de chef de la police.

6. Par exemple, l'histoire locale écrite par les savants religieux (*fuqaha*) ou par les capitaines français en poste raconte que la tribu des Isbouya aidait celle des Aït Ikhelf à razzier la plaine fertile de Tagragra sur le territoire des Aït Nss pour des intérêts économiques.

7. C'est ainsi que les Tekna Aït Jmel s'alliaient avec les Aït Lkhoms et les Tekna Aït Bella avec les Isbouya.

8. Sur le dualisme tahougat/igouzouln, se référer aux travaux du colonel Justinard (1930) et surtout à l'article de Lakhssassi et Tozy (2000).

9. Le kharidjisme est l'une des branches de l'islam, prônant une doctrine puritaine et rigoriste ; le sunnisme et le chiisme étant les deux autres principales.

10. Les *fuqaha* (sing. *fqih*) sont des docteurs de la loi musulmane, bien souvent cumulant les statuts de lettré, de magicien et d'imam.

sur ce passé guerrier. Les anciennes rivalités tribales ont donc été effacées de la mémoire collective, au point que les noms Tahougat et Igouzouln de même que la notion de *leff* ne veulent plus rien dire pour les habitants.

De ce passé guerrier, oublié par la plupart des habitants de la région, ne subsiste qu'un lointain écho épique dans des chroniques et des récits de voyageurs ou d'historiens, ou dans les poèmes et récits oraux dont les plus récents ont été recueillis par écrit dans les années 1930[11]. Cette littérature orale sur les conflits entre tribus ou sur l'héroïsme des « grands hommes » n'intéressent plus aujourd'hui que quelques vieux hommes, connus pour leur mémoire hors du commun et pour être détenteurs de l'histoire locale. Véritables dépositaires de la mémoire du passé des individus et des communautés, tout à la fois poètes, conteurs et chanteurs, ces hommes ont un statut très ambigu dans la société. L'un des plus connus dans la région, 'Ammi Mbark surnommé Ta'achro, fut à la fois mon informateur et mon ami (décédé en 2005) (*cf.* photo 2). Respecté, il l'était en partie. Tout le monde l'appelait « mon oncle paternel » (*'ammi*) et chacun connaissait son histoire et la profondeur de sa mémoire. C'est d'ailleurs en vertu de cette mémoire que l'on se référait parfois à lui pour régler certains contentieux fonciers. Ancien caravanier, cavalier de fantasia, chanteur et poète, il était aussi « chambreur », provocateur et coléreux lorsque au dédale du souk, il paradait du haut de son âne, son bâton pointé vers le ciel tel un fusil, en exigeant en vain de tous un respect sans fin que personne ne consentait à lui manifester. En effet, il était toujours accueilli par des huées et des moqueries et les plus jeunes finissaient par lui lancer des cailloux au moment où, son vieux front à terre, il priait Dieu. Personne n'était sensible à son savoir oral qui contenait tout le passé guerrier de la région et que tout le monde considérait comme une vieillerie, et il mourut un jour en solitaire sur son âne qui le ramena jusqu'au pas de sa porte.

De façon générale, une certaine dénégation s'exprime dans la société Aït Ba'amran contemporaine envers tout ce qui relève de l'histoire politique, des conflits passés et des grandes figures charismatiques de la région[12]. Plus encore, la structure politique du territoire de la confédération semble avoir été dépossédée de son histoire. Cette absence de revendication historico-politique concernant l'organisation du territoire s'oppose, comme nous l'avons vu, à une conscience très nette de son articulation commerciale et religieuse. Si l'histoire politique des conflits internes a été oubliée, l'histoire commerciale est quant à elle toujours mémorisée. De nos jours, l'on se souvient encore des noms et des emplacements des anciens souks de fractions qui fonctionnaient en temps de *siba* (période de conflits et d'anarchie), lorsque l'espace était davantage fractionné et cloisonné.

11. Un de ces poèmes, appelé *Igr Uccen*, produit par un certain Mbark u Moussa, relate l'épopée d'une bataille qui opposa les Aït Nss aux Aït Ikhelf.

12. Une histoire guerrière concernant surtout les laïcs, jadis guerriers.

Si les Aït Ba'amran se souviennent d'un passé guerrier, ce n'est pas celui qui concerne les guerres internes mais plutôt celui de la lutte contre la colonisation. Et c'est justement là où la confédération revêt toute sa dimension politique, tant à un niveau local qu'à un niveau national. Dans les années 1910, l'armée française arrive dans la région de Tiznit et finit par occuper tout son territoire jusqu'à l'oued Salgumad, à la frontière avec les Aït Ba'amran. Par crainte d'être prochainement envahis par les Français, les Aït Ba'amran auraient convié les Espagnols à venir s'installer dans leur pays afin d'empêcher l'avancée de l'armée française. Les Espagnols débarquèrent finalement en 1934 sur les côtes Aït Ba'amran. Les habitants de la région ont un souvenir très précis de la période coloniale : ils se souviennent des noms des anciens capitaines français et espagnols et même des noms des anciennes entreprises européennes installées au temps de la colonisation. En 1956, année du départ des Français, le Maroc devient indépendant et souverain excepté le pays Aït Ba'amran et le Sahara occidental, qui restent sous occupation ibérique. Dès lors, le parti politique de l'indépendance (Istiqlal) s'intéressa au cas des Aït Ba'amran en exerçant sur eux une certaine pression afin qu'ils ne « trahissent » pas la jeune nation marocaine ; les Aït Ba'amran racontent que ce parti leur demanda notamment de brûler tous leurs papiers d'identité espagnole. La collaboration avec l'occupant était jugée par les nationalistes comme une trahison politique mais aussi religieuse, car celui qui pactisait avec les colons chrétiens était considéré comme un impie. Les Aït Ba'amran ont alors continuellement joué un double jeu afin de prouver leur attachement au Maroc tout en essayant de préserver leurs liens avec l'Espagne et la France dans la perspective de développer la filière migratoire.

Fin 1957, la confédération se soulève contre les Espagnols en formant une armée de libération paysanne autonome. Selon les habitants et l'histoire écrite par les Espagnols[13] qui nommèrent ces événements *chiquita guerra* (« la petite guerre »), les affrontements ne durèrent que huit mois. Ils firent quelques morts de part et d'autre et prirent fin par un accord conclu entre Franco et les notables Aït Ba'amran à Sidi Ifni, sans l'intermédiaire de l'État marocain (*Makhzen*) ni même du parti nationaliste Istiqlal. Cet accord planifia le départ des Espagnols de la campagne Aït Ba'amran mais il leur laissa le privilège d'occuper la ville et le port de Sidi Ifni jusqu'en 1969 (ce qui se passa comme prévu). Néanmoins, la version officielle véhiculée par l'État marocain sur l'histoire de la libération du pays Aït Ba'amran s'avère très différente de celle évoquée précédemment. Exemple unique au Maghreb d'une tribu réussissant à libérer d'elle-même et de manière définitive son territoire de l'emprise des colonisateurs. Cet exploit fut très rapidement approprié par le mouvement nationaliste comme symbole de l'histoire contemporaine du Maroc. Plus de 6 000 « cartes de résistants »

13. *Cf.* Capitaine Saliquet Navarro (1941).

furent distribuées aux Aït Ba'amran, de nombreuses associations et délégations des anciens résistants furent créées afin de protéger leur statut et leurs privilèges si bien que le nom de la confédération est aujourd'hui célèbre dans tout le Maroc.

L'histoire officielle établie par l'État marocain affirme que les combats pour la libération du pays Aït Ba'amran durèrent de 1957 à 1969 et que les résistants locaux rejoignirent l'armée de libération nationale (*Jich tahrir*), qui elle-même fut intégrée à l'armée royale marocaine dès 1960[14]. D'après la même version, l'armée de libération qui luttait contre les Espagnols était composée à quarante pour cent de Aït Ba'amran, le reste comprenant des combattants d'autres régions du Maroc et notamment des Rifains. Les batailles citées se révèlent plus nombreuses que celles notifiées par les Aït Ba'amran et leurs noms diffèrent de ceux retenus par les habitants de la région. Surtout, d'après l'histoire officielle, la libération de la ville de Sidi Ifni fut le résultat d'une résistance organisée par le parti nationaliste de libération, l'Istiqlal, et non le fruit d'un accord préalable passé entre les Aït Ba'amran et Franco. Cette libération est d'ailleurs annuellement célébrée comme une fête nationale le 23 Novembre.

Les Aït Ba'amran, quant à eux, ont un souvenir très détaillé des grands événements de la résistance contre les colonisateurs espagnols en 1957-1958. Le premier jour du *moussem* de Sidi Ifni, le 30 juin, est consacré à la célébration du soulèvement des tribus Aït Ba'amran contre les Espagnols. Les noms des lieux de bataille, tels que Sidi Mohammed ben Abdallah, Tamosha, Tiourza, Tazrot et Afa nd Aissa, reviennent très souvent dans les discussions. Chacun y va de son récit, qu'il soit autobiographique ou non. Ces événements se situant dans un passé récent, les récits autobiographiques abondent et fourmillent de détails sur ces batailles. En voici deux extraits :

Récit 1[15] : Récit biographique sur la lutte contre les Espagnols (1)

« Au mois de décembre 1957, à Sidi Mohammed ben Abdallah, il y eut une grande bataille où les combattants ont attaqué le quartier général des Espagnols et ces derniers les ont mitraillés ce qui a provoqué de nombreuses pertes. Mon père fut blessé au bras mais réussit à regagner la maison. Pour Tamoscha, mon père et ses compagnons se cachaient dans les grottes afin d'assaillir les convois espagnols qui passaient sur la route du contrebas en leur lançant des pierres. »

Récit 2[16] : Récit biographique sur la lutte contre les Espagnols (2)

« C'était le mois 11 de l'année 1957. Le matin, nous avions tué trois soldats et avions pris leurs vêtements. Quand l'avion espagnol de ravitaillement s'est approché, nous les avons rapidement revêtus et le pilote, croyant qu'il s'agissait de ses compatriotes, largua les provisions contenant entre autres des cigarettes, des médicaments et de la nourriture. C'est juste après cet événement que Mohammed V a dit aux Espagnols

14. *Cf.* Ouardighi (1975).
15. Raconté par Lhucein en parlant de son père, Tanulmi (entretien recueilli en 2003).
16. Raconté par trois habitants de Id Bouchny (entretien recueilli en 2003).

qu'il n'était pas responsable de leurs pertes car leurs assaillants n'étaient que de simples paysans défendant leurs terres. »

Ces deux extraits mettent en lumière la bravoure et la ruse des combattants Aït Ba'amran dans leurs actions locales contre les Espagnols. Pour les Aït Ba'amran, la résistance était organisée exclusivement par eux-mêmes et ils affirment n'avoir reçu aucune aide du parti de l'Istiqlal ou de l'extérieur en général. Ils accusent le parti nationaliste de s'être approprié les succès de la résistance locale en réécrivant l'histoire ; selon eux, les plus grandes têtes de la résistance furent envoyées en prison. La mention du sultan Mohammed V dans le deuxième extrait témoigne de cette revendication de leur entière et exclusive responsabilité dans la réussite de la lutte pour la libération de leur région. Enfin, ils se souviennent avoir eu des relations de cohabitation pacifique avec les Espagnols après les événements de 1957-1958, et ce, jusqu'à leur départ de Sidi Ifni en 1969.

À vrai dire, s'il est un discours historique et politique omniprésent dans la société Aït Ba'amran, c'est bien celui de leur lutte contre les colonisateurs espagnols en 1957-1958. Reste à savoir comment la représentation du passé élude plus de quatre siècles d'existence politique d'une confédération au profit d'un événement qui date de cinquante ans. Mais s'agit-il uniquement d'un discours politique ? Pour les Aït Ba'amran, ces actions de lutte contre la colonisation espagnole sont avant tout perçues comme des actes de *jihad*, c'est-à-dire comme une véritable guerre sainte ; les combattants contre l'ennemi chrétien sont considérés comme des *muqawama* ou *moujahidin* (combattants de la foi) et ceux morts au combat comme des *chuhada* (martyrs). De ce fait, les Aït Ba'amran se considèrent eux-mêmes comme une confédération de *moujahidin*, ce qui, selon eux, les différencie positivement des autres tribus de la région.

Ainsi, les Aït Ba'amran ont bien une histoire politique, mais celle-ci est comme focalisée sur les événements de la période coloniale du XXe siècle ; tout le passé politique local antérieur, à savoir l'histoire des grands hommes et des razzias intertribales, semble avoir été oublié, voire déconsidéré, si l'on se fie au traitement infligé aux derniers passeurs de la mémoire du temps des razzias.

LES *ISSUQIN* : AUTOCHTONES OU MÉTISSES DU SULTAN ?

Si l'histoire politique du pays Aït Ba'amran commence au XXe siècle, qu'en est-il de l'histoire de la terre qui est habitée et exploitée depuis plusieurs siècles ou millénaires ? Dans cette région sèche et aride, les terres les plus fertiles, c'est-à-dire celles où il y a le plus d'eau en sous-sol, sont occupées depuis très longtemps par ceux que l'on nomme *haratin* en arabe, ou *issuqin* en tachelhit, population noire autochtone qui exerce bien souvent les métiers de potier (*itghqi*) ou de forgeron (*amzil*). Spécialistes de l'irrigation,

les *issuqin* disposent sur leur territoire des quelques rares sources existantes, et des puits réputés intarissables. En période de sécheresse, leurs voisins dépendent d'eux pour l'approvisionnement en eau[17]. La présence séculaire des *issuqin* dans le Sud marocain est attestée dans les écrits des anciens voyageurs, tel Léon l'Africain[18] et dans de vieux papiers de propriété. Le manuscrit présenté ci-contre, un acte de vente entre des forgerons et une famille de laïcs dans la fraction des Aït Yuub, daté de 1612 apr. J.-C., montre que les *issuqin* sont d'anciens propriétaires terriens. Les propriétaires de la parcelle y sont mentionnés de la sorte : « Cheikh Mansour fils de Hadad et Yahya fils de Hadad et Ahmed fils de Hadad... », or *hadad* signifie en arabe « forgeron ». Outre les actes de vente, on trouve également de nombreux contrats de mise en gage de terres (*rahn*) conclus entre les *issuqin* et des groupes de nouveaux arrivants. D'après les historiens contemporains[19], les *issuqin* seraient originaires d'Éthiopie et se seraient installés dans le sud du Maroc dès la protohistoire, une interprétation déjà émise par Pline l'Ancien qui attribuait à ces mêmes populations noires une ascendance éthiopienne daratite. En ce qui concerne leur statut, la définition classique de la catégorie *issuqin* les décrit comme une caste, « composée d'hommes théoriquement libres, mais d'une condition inférieure, intermédiaires entre les *ahrar* "hommes libres" et les '*abid* "esclaves, captifs" : des manants » (Colin 1990 : 237). Aujourd'hui, la grande majorité des *issuqin* a émigré vers les grandes villes du Maroc comme Casablanca et Marrakech.

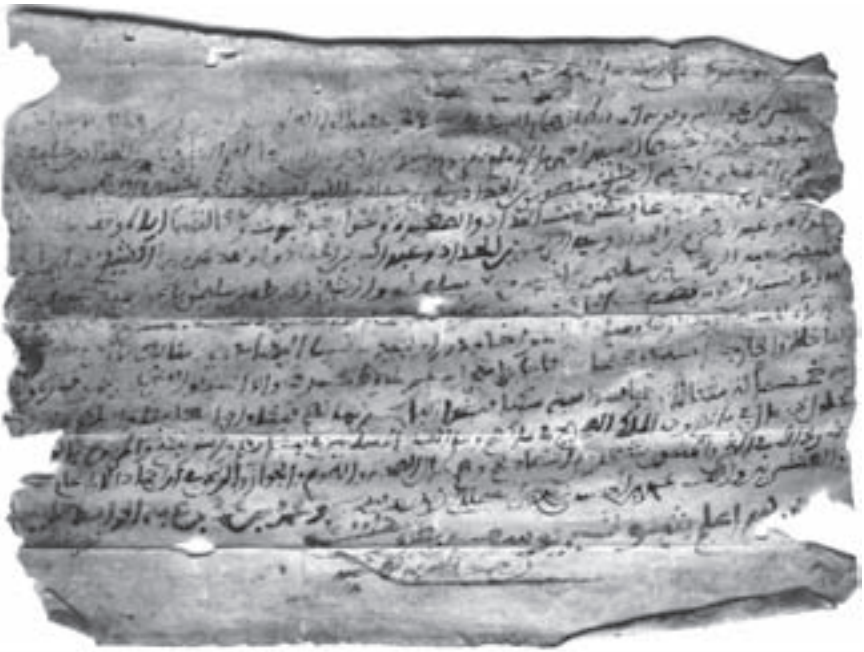
Le discours local, écrit ou oral, sur l'histoire du pays Aït Ba'amran, ne fait jamais mention de l'ancienneté d'occupation du sol des *issuqin*. Bien au contraire, leur autochtonie est récusée par les autres habitants. Même quand leur ancienne présence est suggérée par des toponymes, tels que *Aguni Imziln*, « La Vallée des Forgerons » ou *Ajarif n Bitghqi*, « Le Rocher du Potier », les occupants actuels de ces lieux-dits contestent le fait que les *issuqin* aient pu jadis occuper leur terroir. Et pour cause, les *issuqin* sont qualifiés de bâtards, de métis entre descendants d'esclaves (*'abid* en arabe, *issmgan* en tachelhit) et blancs (*bidan* en arabe), un discours fortement alimenté par les *fuqaha* (savants religieux). De la sorte, on leur dénie toute généalogie possible et ils ne sont pas classés dans la catégorie des *imazighen*[20], des hommes libres. Les *issuqin* sont considérés comme impurs et une stricte prohibition matrimoniale est observée à leur égard. Les termes utilisés pour les désigner témoignent de ces préjugés. D'après

17. Les principales localités *issuqin* en pays Aït Ba'amran où se trouvent ces puits sont : Sidi Ali Bouzid, Issig, Fidud, Imi Ougouni et Bou Gerfa.

18. Massignon (2006 [1906]).

19. *Cf.* les travaux de Naimi (1994 : 45-85 ; 2004 : 13-28) ; Azam (*Les cités rurales du Ktaoua*, Centre des hautes études d'administration musulmane, 1946 : 13-14) ; Jacques-Meunié (« Les oasis des Lektaoua et des Mehamid », *Hespéris*, t. XXXIV, 1947 : 402-404) ; Terrasse (1949-1950 :19-20) ; Capot-Rey (« Le Sahara français », *L'Afrique blanche française*, t. II, 1953 : 168-170).

20. Pluriel du terme *amazigh*, réutilisé aujourd'hui par les mouvements berbéristes dans le sens de : ceux qui parlent les dialectes berbères (tarifit, tamazight, tachelhit, kabyle, tamasheq...).



DOCUMENT 2 Acte de vente entre *issuqin* et laïcs, rédigé sur une peau de gazelle et daté de 1020 de l'hégire. La « Vallée des Forgerons » y est décrite comme un espace agricole (Archives de la famille Sfourg, 1612, Taloust).

les explications locales, le terme arabe *hartani* (pl. *haratin*[21]) viendrait du mot *hor*, « pur », et de *tani*, « second », et il signifierait une « deuxième qualité d'humains » sur une échelle de pureté. Le terme tachelhit *assuqi* ferait référence à la vente de ces hommes au souk, alors que les *issuqin* expliquent au contraire qu'il signifie « celui qui fait le souk », allusion à leurs métiers (potiers et forgerons). Le terme *izmalaghen*, aussi employé pour les désigner, signifie « impur, croisé, ni blanc ni noir ». On raconte des *issuqin* qu'ils sont affligés de tares d'origine biologique, qui se transmettent de génération en génération. Ils auraient ainsi neuf côtes alors que les humains n'en ont que sept. On avance également qu'ils n'auraient pas d'os du nez, celui-ci étant gros et aplati, et qu'ils ont de petits yeux et de grosses lèvres. Considérés comme des bâtards, les *issuqin* sont distingués des autres humains par un physique jugé dégradant, car le métissage entre noir et blanc est perçu comme une dégénérescence.

21. *Haratin* viendrait du mot arabe *haratha*, « planter », et désignerait les « cultivateurs » (Hsain 2003 : 177).

L'existence d'*issuqin* blancs vient nuancer l'aspect racial de la discrimination de ces derniers. Dans certaines régions, des potiers et des forgerons à la peau blanche sont désignés comme *issuqin*. Ceux-ci sont aussi critiqués sur leur physique alors qu'ils sont blancs. En effet, la couleur noire de la peau n'est pas toujours dévalorisée dans la société Aït Ba'amran. Une distinction très nette est établie entre les *issuqin* et les *issmgan*, descendants d'esclaves noirs. Le terme *issmgan* (sing. *issmg*), qui veut dire au sens propre « esclaves », n'est pas péjoratif ; au contraire, il prend souvent le sens d'esclave de Dieu, *issmgan n Arbi*. Tout comme les *issuqin*, les *issmgan* ne sont pas qualifiés d'hommes libres. Cependant, ils sont considérés comme les descendants de Sidna Bilal, premier muezzin du prophète Mohammed et, à ce titre, ils sont comparés à des *chorfa*, car eux aussi sont inscrits dans une généalogie ne remontant certes pas à la famille du prophète, mais à son plus fidèle ami. Chaque année, lors de la nuit de Laïlata el Kadri, le vingt-septième jour du Ramadan, il est d'usage pour tous les musulmans du Maroc de réciter collectivement une prière à Sidna Bilal. Descendants de Sidna Bilal, lui-même noir, les *issmgan* sont à ce titre qualifiés de « purs » (*issmgan hor*), ce qui aux yeux des Aït Ba'amran les rend plus beaux que les *issuqin* qui, eux, sont dits « croisés ». Les attributs esthétiques prêtés aux *issmgan* sont nombreux : une couleur très mate, des traits fins qui s'opposent aux gros traits des *issuqin*, un petit nez et une petite bouche. En tant que descendants de Sidna Bilal, ils sont porteurs d'une *baraka* (bénédiction divine) qui leur permet de guérir certaines maladies de peau. Par exemple, leur salive, quand ils sont à jeun, est réputée guérir les boutons d'acné. Les *issmgan* sont autonomes du point de vue religieux, dans la mesure où ils sont affiliés à des saints et à des *zawiya* qui leur sont propres, comme Sidi Mimoun u Lalla Mimouna, et qui sont reconnus par tous. Pour célébrer leurs saints, les *issmgan* organisent des *moussem* très célèbres que l'on appelle Ganga, du nom du tambour qui y est joué[22]. Plus purs, les *issmgan* sont aussi considérés comme plus libres que les *issuqin* car ils ne sont pas attachés et fixés au sol comme ces derniers le sont en raison de leur rôle dans l'irrigation ou de leur métier de potiers. En regard de l'existence des *issuqin* blancs et du statut valorisé des *issmgan*, pour les Aït Ba'amran, la couleur de la peau ne semble avoir aucune incidence sur le statut social.

Si l'on reconnaît aux *issmgan* un statut religieux particulier, c'est tout le contraire pour les *issuqin*. L'impureté qui leur est imputée s'accompagne d'un *a priori* religieux à leur égard. Ils sont réputés être de mauvais musulmans, auxquels on ne peut pas faire confiance, et ils sont souvent accusés de suivre un islam qui diverge de celui des autres habitants. Un proverbe bien connu dénonce leur statut de mauvais musulman : « *Assuqi dar nabi iherm lhassanat mqar ighra lktoub isskarkss lqrran* », « l'*assuqi*, chez le prophète, est

22. Parmi les *moussem* des *issmgan*, mentionnons celui qui se déroule à Bougerfa en juillet ou celui de Sidi Lahcen à Isbouya le 12 septembre.

dépourvu de toute récompense, même s'il a appris tant de livres, il est toujours menteur, le salaud». D'après les savants religieux, l'islam pratiqué par les *issuqin* est proche du kharidjisme (*khawarij*) et s'oppose à celui, sunnite, des tribus chérifiennes du Souss (région de l'Anti-Atlas). Leurs saints ne sont pas reconnus par les autres, mais ils participent aux *moussem* tribaux. Les savants religieux ont souvent tendance dans leur discours à rapprocher la religion des *issuqin* de celle des Juifs qui étaient présents dans la région jusqu'à il y a une cinquantaine d'années. Ils disent notamment qu'à Tamdult u Akka, douar réputé avoir été jadis la capitale des *issuqin*, se trouve un saint juif dénommé Sidi Chamuel. Enfin, certains lignages sont désignés comme étant d'origine Koreich, nom de la tribu du prophète Mohammed qui se retourna contre lui. Toutes ces filiations ou comparaisons tendent à mettre en doute le statut de musulman des *issuqin*, et à justifier leurs comportements «non civilisés». On dit d'eux qu'il ne faut jamais leur faire confiance, qu'ils sont malhonnêtes et capables de voler n'importe qui[23]. Un surnom insultant est souvent donné aux lignages *issuqin*, celui de *tajakent*, qui signifie «mal organisé», «mal élevé». Dans certains lieux saints, leur présence n'est pas tolérée. C'est le cas de Tnine Amelou, un douar interdit à la fois aux *issuqin* et à un insecte coléoptère de couleur noire (*wagnim*). Si un *assuqi* reste sur le territoire de ce douar plus de trois jours, il est atteint, dit-on, par la malédiction du saint local qui le fera fuir.

Cette étiquette de mauvais musulman, les *issuqin* la doivent en partie à leurs métiers qui se révèlent méprisés. L'adage suivant en dit long à ce propos: «*Assuqi our a tiskr, ar kih terwas*», «l'*assuqi* ne fabrique que des choses qui lui ressemblent». Leurs pratiques sont pour la plupart catégorisées comme impures, qu'il s'agisse de la poterie, de la forge ou même de la construction des infrastructures d'irrigation (Naimi 2004: 31). Cependant, une différence importante existe entre le statut des potiers et celui des forgerons. L'activité de potier est considérée comme le plus dégradant métier pour l'homme. On dit par exemple que c'est *haram* (interdit par la religion) de manger avec un potier car, d'une part, leur travail est facile et méprisable et, d'autre part, parce que leurs mains sont en contact permanent avec la terre, qui elle-même abrite les morts. Si quelqu'un mange avec un potier, il est dit-on atteint de constipation pendant quarante jours. La production ancienne des potiers, comme les passe-mains (*tanfoust*) en céramique des portes d'entrée qui servaient à atteindre la serrure et qui existaient auparavant dans chaque maison, est désignée comme étant l'œuvre des *Bortugiz*, des chrétiens. Dans la mémoire collective, les potiers se voient donc dépossédés de leur production matérielle ancienne, qui est imputée aux chrétiens. Le métier de forgeron est moins dévalorisé que celui de potier en raison de

23. De nombreux adages mettent l'accent sur le caractère voleur des *issuqin*, par exemple celui-ci: «*Ih n'toufit assmaoud youkhde rayagh d oussouki*», «Si tu ne trouves pas ta serpe, cherche-la chez l'*assuqi*».

l'aspect magique qui l'entoure et de la peur qu'il suscite : l'eau utilisée par le forgeron pour refroidir le métal (*amane u anod*) est achetée par les femmes en vue de préparer des recettes magiques. Cette distinction entre potier et forgeron est établie par les Aït Ba'amran sur la base de considérations foncières : les potiers sont encore aujourd'hui des propriétaires terriens alors que les forgerons n'ont plus de terres. Comme ils n'ont pas de terre, les forgerons ne constituent pas une menace du point de vue des revendications foncières et en conséquence, ils sont beaucoup moins dénigrés que les potiers. D'ailleurs, le forgeron est souvent comparé au *taleb* (l'enseignant religieux) ou à l'*issmg* (le descendant d'esclaves), car tous les trois n'ont traditionnellement pas besoin de tirer profit de la terre pour vivre.

Qu'en est-il alors du discours des *issuqin* sur eux-mêmes ? S'ils sont perçus comme des bâtards et des mauvais musulmans, la majorité d'entre eux ne se reconnaissent pas comme tels et n'emploient pas le terme *issuqin* pour se désigner. Ils disent simplement qu'ils sont eux aussi des hommes libres et qu'ils sont là depuis très longtemps. Néanmoins, les plus érudits parmi eux formulent une réponse stratégique au discours discriminatoire qui les concerne. En voici un extrait :

Récit 3 : Les issuqin comme descendants d'une alliance royale[24]

« Le noir pur, appelé *issmg*, même les nations chrétiennes les achetaient il y a longtemps au Maroc avant l'arrivée du *Makhzen*. Les plus jeunes étaient vendus à prix fort et les vieux à un prix plus bas. Les *issuqin* se trouvent partout au Maroc, dans n'importe quelle région. C'est le sultan Moulay Ismaël qui les a ramenés du Mali. Il a demandé à ses conseillers tribaux l'aval d'aller au Mali pour y faire la guerre et ramener des esclaves (*issmgan*). Ils sont partis jusque là-bas et se sont perdus dans le désert. Lorsqu'ils se sont approchés des premières villes, Moulay Ismaël demanda à un des grands de l'armée de l'accompagner en éclaireur pour trouver une issue à leur impasse. Ils entrèrent dans une ville où ils trouvèrent des hommes en train de jouer aux dames. L'un d'eux dit à haute voix : "Celui qui se trouve dans une impasse et qui n'a pas la capacité de s'en sortir, que Dieu l'abandonne là où il est." Moulay Ismaël dit à son soldat : "Viens, demandons à ce joueur quelle interprétation dois-je me faire de ce qu'il vient de dire." Les joueurs de dames leur dirent : "Donne-nous le prix d'un sacrifice pour que nous t'expliquions la solution." Il leur donna le prix d'un sacrifice et lui répondit que leur mission ne pourrait arriver à terme sans le don d'un sacrifice d'allégeance au roi du Mali. Le sultan et le soldat partirent acheter un animal à sacrifier. Le roi du Mali et ses compagnons arrivèrent jusqu'à eux en disant : "Nous ne sommes venus auprès du sultan du Maroc que dans l'intention de le marier avec ma fille." Le roi du Maroc devait ainsi se marier avec la fille du roi du Mali qu'il appelait *tassuqit n bouanfouren*, la *tassuqit* aux grosses lèvres, pour se sortir de l'impasse. Moulay Ismaël disait "par contrainte, Messaouda, j'embrasse tes lèvres que je n'aime pas". Le roi du Mali demanda aussi au sultan de rester dans son pays pour une année et lui proposa de l'approvisionner lui et son armée. De son union avec le sultan, Messaouda engendra un étudiant coranique *assuqi* avec un nez aplati. À ce moment-là, le roi du Mali permit à Moulay Ismaël de rentrer dans son

24. Raconté par Si Ahmed Lghrebi du douar Tighratin.

pays puisque désormais le Mali était plus puissant que le Maroc vu que le sultan fit allégeance au roi du Mali. Moulay Ismaël revint au Maroc et laissa tous les *issuqin* que l'on trouve du Cherg (sud-est) jusqu'ici. »

Dans ce récit, les *issuqin* sont bien définis comme des métis, mais descendants du sultan. Leur filiation au sultan du Maroc prime sur leur bâtardise et leur octroie un statut honorifique. De surcroît, le récit raconte qu'ils descendent aussi de noirs libres et, qui plus est, de la fille du roi du Mali et non d'esclaves. Enfin, le récit accorde aux *issuqin* un statut de bons musulmans puisque leur ancêtre est étudiant coranique dès la naissance, sorte de pied de nez à ceux qui les proclament mauvais musulmans.

Ni blancs, ni vraiment noirs, ni hommes libres, ni caste, les *issuqin* forment un groupe pourtant clairement distingué dans les rapports sociaux. La discrimination des *issuqin* ne s'appuie pas tant sur des considérations physiques que sur des *a priori* religieux ou professionnels qui, finalement, sont toujours liés à des problèmes d'appropriation terrienne. Si les *issuqin* sont dévalorisés, si leur passé est dénigré, c'est avant tout parce que la plupart d'entre eux sont d'anciens propriétaires terriens, un passé terrien qui gêne terriblement les autres habitants du pays.

LES BANNIS FONT L'HISTOIRE

Si les ancêtres tribaux sont ignorés et les autochtones désavoués, que reste-t-il des origines ? Les Aït Ba'amran s'accordent à dire de leur pays qu'il est un exil, où les bannis originaires de différentes tribus du Maroc ont toujours eu l'habitude de se réfugier. Un exil qui est perçu comme une punition car, selon les mots de ses habitants, c'est un pays de sécheresse, un désert où l'homme est condamné à gratter le sol aride pour survivre. Le bannissement est attesté par les historiens et les anthropologues comme ayant été très pratiqué par les tribus marocaines et intégré au droit coutumier de la plupart d'entre elles (*azrf* en tachelhit, *la'horf* en arabe)[25]. Le banni (*amzouag*) était chassé de sa tribu, de ses terres et de sa famille pour diverses raisons allant du crime à l'adultère, en passant par des motifs politiques. Pour se réfugier dans une autre tribu, le banni devait d'abord rentrer dans le *haram* (domaine de l'interdit) d'une famille et alors, comme aiment à le répéter les Aït Ba'amran, personne ne pouvait l'en déloger, y compris le sultan. Une expression très connue des Aït Ba'amran résume la situation du banni : « Dieu a maudit celui qui entre parmi nous et qui en sort sans parenté. » Le scénario le plus commun consiste en effet à ce que le banni se marie avec une veuve ou une femme sans frère afin d'obtenir de la terre et s'installer.

25. Gellner (2003 : 129, 141, 142, 154).

Pour bannir un individu, le droit coutumier prévoyait d'envoyer chez lui les Aït Arba'in, « les quarante » (sorte de comité de chefs de famille élu pour faire régner la loi), afin que l'inculpé les nourrisse, eux et leurs chevaux, pendant plusieurs jours. La demande étant le plus souvent impossible à remplir, l'inculpé devait plier bagage et partir seul vers son exil. Les tribus avaient des accords entre elles pour s'échanger les individus devenus indésirables qu'elles décidaient de bannir. Dans la région de Tiznit, un pacte de ce type existait entre la confédération Aït Sahel et la tribu Isbouya des Aït Ba'amran ou encore entre la tribu de Iferda et celle de Imjjat. Le pays Aït Ba'amran est particulièrement connu dans de nombreuses tribus comme une destination d'exil, mais aussi de refuge. Par exemple, David Hart (1999) mentionne que, lors de la « pacification » par les Français de la confédération Aït Atta, entre 1930 et 1934, une des fractions, celle des Aït Khebach, aurait trouvé refuge chez les Aït Ba'amran.

Les Aït Ba'amran décrivent leur pays ainsi que la totalité du Souss comme l'ancienne prison (*lhebss*) de Sidna Suleyman (le roi Salomon) et de Sidna Duül Karnaïn (Alexandre le Grand). Hajuj wa Majuj (Gog et Magog), entités eschatologiques décrites par le Coran[26] comme une menace pour l'humanité, symboles du chaos et de la destruction, y furent, dit-on, emprisonnées par Duül Karnaïn. Suleyman avait, quant à lui, l'habitude d'y bannir les criminels et les ennemis de son royaume. Suleyman est ainsi désigné comme étant à l'origine du peuplement du pays Aït Ba'amran. Les *issuqin*, qui se revendiquent comme les plus anciennement installés en ces terres, disent être justement les descendants des bannis de Suleyman :

Récit 4 : Le nomade et la prison du roi Salomon[27]

« Jadis existait quatre sultans, deux étaient croyants et deux étaient infidèles. Sidna Suleyman ben Daoud et Sidna Duül Karnaïn étaient les deux sultans des croyants. Nemrod ben Canaan et Chadad ben A'ad étaient les deux sultans des infidèles. Lorsqu'il était tout jeune, Suleyman ben Daoud possédait cent bergers nomades qui gardaient ses chameaux. Un jour, un de ses nomades jeta un coup d'œil sur l'enfant Suleyman et ce dernier lui demanda ce qu'il voyait en lui. Le berger répondit : "Tes yeux sont de ceux de la royauté. Reste chez moi pour garder mes chameaux et je te garantis que tu seras roi à condition que tu me débarrasses de tous les pasteurs qui me rivalisent dans l'élevage." Sidna Suleyman ben Daoud resta vivre avec ce nomade jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge mûr, et tout ce temps le berger le considéra comme son fils, lui qui n'avait pas d'enfants. Quand il devint roi, Suleyman captura les rivaux du nomade et les mit trois par trois sur des chameaux afin que ceux-ci les transportent à travers le Sahara pour les laisser dans le Souss. Parmi eux, il y avait les Ouled Ali, Ouled Kerum, Ouled Teyma, Ouled Rehou, Ouled Ouled, tous sont nos ancêtres. Il a rempli toute la région de Haoura où il a laissé les enfants de Badrahoneyn avec les Cananyoun. »

26. Coran, sourate XVIII, 94 ; sourate XXI, 96.
27. Récit rapporté par Si Ahmed Lghrebi du douar Tighratin.

À travers ce récit, les *issuqin* se définissent comme les premiers arrivants et non comme des autochtones. De plus, leur installation en ces terres est légitimée par le fait qu'elle résulte de la volonté de Suleyman, prophète et roi des croyants. Ils se présentent tels des bannis de Suleyman et apparaissent à ce titre comme les descendants de tribus du Mashrek dont les noms ne sont pas sans rappeler des consonances sémitiques (Cananyoun, Id Keroum)[28].

Outre Suleyman, d'autres personnages historiques et prophétiques mettent en scène dans des récits oraux, le pays Aït Ba'amran et plus largement le Souss comme zone d'exil et de refuge. La baleine qui transportait Yunus (Jonas) dans son ventre aurait échoué sur la plage de Sidi Rbat près de Massa et, avec ses os, ce prophète aurait construit une mosquée blanche à cet endroit. Une légende explique comment, venant des Canaries, la reine des Espagnols, Zabila (Isabelle de Castille), et son fidèle lieutenant, Diego Herrera, échouèrent sur la côte Aït Ba'amran et furent accueillis par la tribu Isbouya dans laquelle ils se marièrent. Antara ben Chadad, poète arabe de l'époque antéislamique, est qualifié localement de grand guerrier avide de conquête, et dont la chevauchée foudroyante se serait achevée au sommet d'une colline surplombant la côte Aït Ba'amran. Sidna Ali, gendre du prophète Mohammed, fut soi-disant pourchassé par des chrétiens de l'Orient jusqu'à la plage de Sidi Mohammed ben Abdallah (sur la frontière des Aït Ba'amran) où il put se dissimuler et où, une fois échappé, il se serait marié avec une fille de la localité. Il en va de même pour le sultan Mohammed V qui lui aussi s'abrita en catimini sur cette plage pour échapper aux Français. Enfin, de nombreux Aït Ba'amran disent de manière ironique que Ben Laden se serait réfugié chez eux, au sommet d'une des plus hautes montagnes. À la fois rivage où s'échouent les reines et prophètes naufragés, bout du monde où s'essoufflent des chevauchées dantesques, et repère inviolable pour les héros de l'islam traqués par les chrétiens mécréants, ce pays agit ainsi tel un aimant sur la destinée des grandes figures historiques. Toutes ces références à de prestigieux personnages venus d'Orient ou d'Occident, qui auraient trouvé asile chez les Aït Ba'amran et qui, pour certains, y auraient engendré des descendants, laissent entrevoir une conception « historicocentrique » du passé chez les Aït Ba'amran, au sens où ils définissent leur pays comme un exil pour l'histoire du monde. Une histoire qui vient toujours de l'extérieur mais qui converge inéluctablement vers l'intérieur, et dont la séquence finale se déroule toujours dans leur pays.

Si les origines extérieures sont mentionnées par le biais de récits légendaires, comme celui sur les tribus exilées par Sidna Suleyman, elles trans-

28. En ce qui concerne la référence locale aux Juifs, c'est précisément dans ce pays, et dans le Souss en général, qu'ils se seraient installés, après un long exode au terme duquel ils auraient débarqué en bateau sur la plage de Goureyzim (Jacques-Meunié 1982 : 175). Les Aït Ba'amran ne manquent d'ailleurs pas de mentionner l'existence de douars portant des noms qualifiés d'origine juive comme Id Dib ou Id Soussan, prouvant d'après eux l'ancienne présence des Juifs.

paraissent aussi dans la composition de noms de familles et de lignages pour la plupart dérivés de noms de tribus ou de régions du Maroc d'où viendraient leurs ancêtres : Aboudrar, Lkha, Mjatt, Ouazzane, Simelel, Rif, Lakhssass, Oussa. Des noms que l'on retrouve aussi sous la forme de toponymes, tel Assif Aboudrar (« la rivière des Aboudrar »), et dans les noms de douar. Toutes ces origines extérieures au pays Aït Ba'amran mentionnées dans les noms de personnes ou de lieux sont localisées dans le Souss et dans d'autres régions du Maroc, du Maghreb voire du Mashrek, comme on l'a vu pour les lignages *issuqin*. Dans les discours individuels, personne n'a honte d'affirmer et d'afficher son origine extérieure et sa filiation à un ancêtre banni ou réfugié. Au final, aucun homme ne se revendique d'origine Aït Ba'amran ; les origines viennent toujours d'ailleurs. Cela n'est pas sans rappeler l'exemple des Iqariyen du Rif, dont un des récits oraux recueillis par Raymond Jamous raconte comment les hommes de cette tribu furent tués par le sultan noir et remplacés par ses sujets extérieurs à la tribu (2002 : 231). En insistant sur l'extériorité des origines, les Aït Ba'amran mettent en lumière la dimension cosmopolite de leur pays ; un pays où presque tout le Maroc s'avère représenté. Mais alors, si les Aït Ba'amran se souviennent de leurs diverses origines extérieures, comment peuvent-ils aussi se dire affiliés à tel ou tel ancêtre tribal commun ? Ce qui paraîtrait, au premier abord, comme un paradoxe de la mémoire ne semble pas du tout antinomique pour eux, car leur filiation à un ancêtre tribal ne repose pas sur une représentation du passé mais sur un état de fait, celui d'habiter la terre de telle tribu. Les ancêtres tribaux incarnent plus une réalité territoriale qu'une temporalité d'ascendance : ils ne sont pas conceptualisés comme des personnes mais comme des espaces territoriaux[29].

Étonnante conception que celle d'une région définie par ses habitants actuels comme n'ayant produit aucun autochtone, ni terre d'origine ou d'élection mais une terre de destination d'où l'on ne sort pas sans y avoir noué de la parenté. Un territoire segmenté commercialement et religieusement qui apparaît curieusement orphelin de l'histoire politique locale hormis celle, plus globale et religieuse, du *jihad* contre la colonisation. Un pays d'oubli de son propre passé mais une terre d'issue pour l'histoire d'Orient et d'Occident, un exil des origines. Dans ce pays de bannissement où les hommes se revendiquent d'un ailleurs et nient le passé des autochtones, où le passé politique local de la confédération est oublié ou dénigré, comment se construit la mémoire d'une histoire et d'un territoire communs ? Et, dans la référence au passé, quelle valeur prend le lien au sol ?

29. En cela, l'exemple des Aït Ba'amran serait à comparer avec celui de certaines sociétés d'Afrique subsaharienne, comme celle des Kaséna, où, tout en se disant d'origine extérieure, certains lignages se reconnaissent descendants d'ancêtres locaux qui s'avèrent représenter des quartiers et non des personnes (Liberski-Bagnoud 2002 : 105).

CHAPITRE 2

SAINTS FAISEURS DE FRONTIÈRES

Dans le Souss, l'histoire commence avec les faits et gestes des saints. Le discours commun à l'ensemble des Aït Ba'amran sur le passé de leur pays porte essentiellement sur les saints. Le saint est une figure religieuse qui ne trouve pas sa source dans le Coran, mais qui est caractéristique de l'islam maghrébin. Personnage du passé puisqu'il n'en existe pas de vivant aujourd'hui, le saint est décrit comme un homme de religion porteur de *baraka* (bénédiction divine)[30] jouant, tant de son vivant qu'après sa mort, le rôle d'intercesseur entre Dieu et les hommes. Pour les Aït Ba'amran, la *baraka* du saint apporte la fécondité aux champs, la fertilité aux femmes, la protection des nouveau-nés, la guérison aux malades et le salut aux pauvres. Plusieurs termes sont utilisés localement pour qualifier le saint. Parmi les termes arabes, *cheikh*, « maître », met en avant l'autorité du saint, *wali* le distingue en tant qu'ami de Dieu, alors que *saleh* le qualifie de bienfaiteur. Quant au terme berbère *agourram*, il dérive étymologiquement d'*assegourm*, « le coiffeur » ; c'est en effet auprès des tombeaux de saints que les mères du pays ont l'usage de venir réaliser la première coupe de cheveux des nouveau-nés. La plupart des saints sont nommés par leur prénom associé à celui de leur père, le tout précédé de la particule Sidi (dérivé du terme arabe *sayyid*, « seigneur »), qui, dans ce contexte, dénote leur sainteté. Par exemple, Sidi Mohammed ben Abdallah signifie « Saint Mohammed fils de Abdallah ». D'autres saints, moins nombreux, portent des noms communs, tels Sidi Boulknadil, « Saint à la lanterne », Sidi Boulgrad, « Saint gradé » ou encore Sidi Bousadaqa, « Saint aux cadeaux ». Parmi les saints désignés par des prénoms, certains ont une descendance que l'on qualifie d'*agourram* ou de *cherif*, si le saint est lui-même considéré comme un descendant du prophète Mohammed. Les descendants du saint sont aussi dotés de *baraka* et vivent, pour la plupart, groupés en communauté autour du tombeau de leur ancêtre ou sur l'une de ses terres.

30. *Cf.* Jamous (2002).

L'histoire des saints est à la fois écrite et orale. L'histoire écrite des saints est l'apanage des *fuqaha* (savants religieux) qui rédigent et stockent des manuscrits d'hagiographie. Par contre, l'histoire orale est collective et partagée par tous sous la forme de légendes, de poèmes et de paraboles. Les femmes sont les grandes spécialistes de la production de récits oraux sur les saints. Surtout, elles accompagnent ces récits par quelques strophes chantées qui, d'après elles, témoignent de l'authenticité et de la véracité des histoires de saints racontées. Les passages de récits chantés, qui ponctuent la narration, sont appréhendés comme des moyens mnémotechniques destinés à prouver l'authenticité de l'histoire dévoilée. Par ailleurs, il est d'usage lorsque l'on parle des saints, de leurs vies, de leurs miracles, de terminer le récit par l'expression *tslim*, suivie du nom du saint, ce qui revient à dire « saluons le saint X », et qui, accompagnée d'un geste croisant les poignets, signifie que l'on se considère comme attaché au saint et assujetti à son pouvoir de malédiction. Enfin, il est important de ne pas écorcher le nom du saint que l'on nomme ; si le locuteur ressent la moindre hésitation, il préfère ne pas le mentionner, par peur de s'attirer son courroux en cas d'erreur. Car l'histoire des saints est décrite comme la « vraie histoire », celle sur laquelle on ne peut se tromper, celle qui sert de devanture du pays Aït Ba'amran vis-à-vis du reste du Maroc, celle qui se doit d'être exposée de manière emblématique à l'étranger et donc à l'ethnologue fraîchement débarqué.

CES SAINTS VENUS D'AILLEURS

De célèbres recherches en anthropologie ont mis en lumière la fonction pacificatrice des saints et de leurs descendants, les *chorfa*, dans les structures traditionnelles de la société marocaine. Aussi bien dans le Haut Atlas étudié par Ernest Gellner (2003) que dans le Rif décrit par Raymond Jamous (2002), le rôle des saints et des *chorfa* était d'enrayer de leur vivant la violence entre les laïcs, et de mettre fin aux conflits guerriers. Si l'on s'en tient aux anciens écrits des savants religieux et historiens du début du siècle dernier, il est fort probable qu'il en allait de même chez les Aït Ba'amran. Seulement, aujourd'hui, le rôle pacificateur du saint est quasiment absent du discours produit sur le passé. Les faits et gestes des saints sont soigneusement racontés dans une abondance de récits oraux mais ces récits, mêlant l'extraordinaire à l'ascétisme, ne s'attachent pas à décrire les ruses qu'ils employèrent pour déjouer les rivalités entre laïcs : ils relatent avant tout comment ils sont arrivés, la manière dont ils se sont installés et les miracles qu'ils réalisèrent sur ces terres lors de leur arrivée. Car les saints viennent toujours de l'extérieur. On raconte d'eux qu'ils ont sillonné le Maroc à la recherche d'une terre de providence où ils ont fini par s'enraciner et souvent par se marier avec la fille d'un autochtone. Conduit par sa chamelle ou guidé

par son bâton, le saint incarne l'errance et la mobilité qui ne s'arrêtent que par l'intermédiaire de sa *baraka*. Le saint est à la fois un *saïh*, un touriste, et un *messafer*, un voyageur érudit, quelqu'un qui a tout abandonné pour prendre la route afin d'enseigner, de conseiller et d'aider. Parallèlement, il est aussi souvent décrit comme un banni en quête de refuge, errant sur les chemins de l'exil. Tous ces traits décrivant les saints tendent à montrer que l'on ne peut être saint dans sa propre région, et que la *baraka* doit toujours provenir de l'extérieur. Les saints sont d'ailleurs désignés et classés d'après leurs origines allochtones. Dans le cas d'un saint portant un nom commun, il s'agit souvent d'un objet caractéristique d'une région particulière comme pour Sidi Amelhaf, le *melhaf* étant un long voile féminin propre aux populations du Sahara occidental. D'autres saints se regroupent en « familles » connues pour être originaires de telle ou telle région ; c'est le cas pour les Rrgraga venant de Chiadma ou les Aït Oughrabou d'Andalousie. Une particule indiquant la région d'origine accompagne par ailleurs souvent le nom du saint : ainsi en est-il de Sidi Mohammed u Youssuf Louazzaniin, « Saint Mohammed u Youssuf de Ouazzane[31] » ou de Sidi Mohammed Lhabachi, « Saint Mohammed d'Éthiopie ». Du nord du Maroc jusqu'à l'Éthiopie, le souvenir insistant des origines extérieures des saints participe d'une perception d'un espace culturel propre aux Aït Ba'amran.

TABLEAU 5 Les origines des saints

Saints ou lignées de saints	Origines
Lalla Taza Tasimlelt	Ida u Simelel (région de Tafraoute)
Rrgraga	Chiadma (région d'Essaouira)
Aït Oughrabou	Andalousie
Aït Iazzawihda	Assa (Sahara)
Sidi Mhend u Yussuf	Ouazzane (région de Fès)
Sidi Messaoud u Zeïna	Tekna (région de Guelmin)
Mraymima Sidi Ahmed Argeibi	Rgibat (Sahara marocain et mauritanien)
Id Warhman	Mjatt (région de Lakhssass)
Lachiakh	Cheikh Mai el Ainin (région de Smara et Mauritanie)
Sidi Mohammed Lhabachi	Éthiopie
Sidi u Sidi	Taroudant
Sidi Ahmed ben Yacine	Région de Akka

31. Ouazzane est une ville du nord du Maroc.

Parmi les diverses régions d'où sont issus les saints et les célèbres familles de saints, celles qui reviennent le plus souvent sont : Chiadma, Ida u Simelel, Illigh, Fès, Ouazzane, Smara, Assa pour ce qui est du Maroc, Andalousie et Tunisie pour le reste du monde. Or, ces régions sont toutes connues au Maroc pour être des centres renommés du savoir religieux des lettrés.

Voici quelques extraits d'histoires de saints qui s'attachent, comme c'est souvent le cas, à décrire leur arrivée dans la région et les itinéraires suivis :

Récit 5 : L'itinéraire prophétique des saints Rrgraga

« Originaires d'Andalousie, les saints Rrgraga se sont installés il y a très longtemps dans la région de Chiadma, près d'Essaouira. Au tout début de l'islam, les Rrgraga sont partis à La Mecque avec à leur tête leur chef Sidi Ouasmin. Là-bas, ils se convertirent à l'islam. Un jour, alors qu'ils se trouvaient dans un tunnel et qu'ils étaient en train de prier en berbère, la femme du prophète qui passait par là les épia et écouta leurs prières. Elle rapporta au prophète qu'elle avait vu des gens qui priaient en parlant sauvagement (*rrgrag*). Le prophète répondit que ces gens étaient de vrais musulmans et qu'ils devaient retourner au Maghreb car, plus tard, quand l'islam serait en péril, grâce à eux, le Maroc serait le dernier endroit du monde où l'on pratiquerait encore l'islam. Rentrés de leur périple, les Rrgraga se trouvèrent confrontés aux Fassi qui étaient réticents envers l'islam. Ces derniers engagèrent un tueur pour en finir avec les Rrgraga qui durent en partie fuir et trouver refuge sur la côte du Souss. »

Reconstitution hagiographique n° 1 :
Le long périple des saints andalous

La lignée des saints Aït Oughrabou, dont le plus connu dans la région est Sidi M'hamd Gouaghrabou, serait venue d'Andalousie au Maroc au XVe siècle, apportant avec elle toute une richesse savante et culturelle. D'après les récits oraux, il y aurait trois catégories de saints Aït Oughrabou : les Oulémas, savants et riches qui sont restés à Fès ; les officiants religieux et les pauvres qui sont partis à Tighmi dans la région de Tafraoute ; enfin ceux qui n'ont pas trouvé de terres et qui ont migré jusqu'à la côte du Souss pour fonder différents villages de pêcheurs, accueillis par les autochtones grâce à leurs savoirs religieux et leur maîtrise de l'arabe. Les Aït Oughrabou de la côte sont affiliés à la *zawiya* de Yahya ben Abdallah (à côté de Tighmi), qui elle-même est reliée à certaines *madrasa* de Fès.

Reconstitution hagiographique n° 2 :
Le saint qui avait étudié en Tunisie

Sidi Mohammed ben Abdallah est l'un des saints côtiers les plus connus de la région. Il est mort en 1146 de l'hégire (1733 apr. J.-C.). Les avis divergent sur son origine. Certains disent que, tout comme la plupart des saints côtiers de la région, Sidi Mohammed ben Abdallah était un Rrgraga (tribu de la région de Essaouira et Safi). D'autres affirment qu'il est d'origine de la région du Tafilalt (Filali) et *cherif* alaouite, c'est-à-dire de la lignée des sultans du Maroc. Cependant, tout le monde s'accorde à dire qu'il est venu ici après avoir fait ses études en Tunisie. Il est aussi connu pour avoir été l'étudiant de Sidi Ahmed La'arossi, le chef spirituel de la confrérie des saints de Smara, ne comportant pas moins de trois cent soixante-cinq saints.

Dans ces trois histoires de saints, l'installation en pays Aït Ba'amran apparaît comme l'aboutissement d'un itinéraire spirituel en plusieurs étapes. Les Rrgraga viennent d'Andalousie, partent à La Mecque puis ils retournent au Maroc pour fuir vers le Souss. Les Aït Oughrabou partent eux aussi d'Andalousie pour fonder à Fès une *madrasa* (école coranique et théologique) puis se dirigent vers le sud. L'origine de Sidi Mohammed ben Abdallah est confuse mais l'important est que l'on sache qu'il a étudié en Tunisie avant d'exercer en pays Aït Ba'amran. Le saint est donc porteur d'un savoir religieux qui vient d'ailleurs et l'origine de son savoir est aussi importante que la sienne. Ce savoir vient de l'extérieur et est affilié à de grands centres d'érudition religieuse, ceux des *madrasa* et *zawiya* (sanctuaire rituel) du Maroc.

La grande majorité des saints et de leur descendance, les *chorfa*, sont aussi d'origine extérieure en raison de leur filiation à la famille du prophète Mohammed. L'histoire généalogique de leurs lignages remonte à Sidna Ali Ibn Taleb, gendre du prophète, et elle passe soit par le sultan Idriss, premier souverain musulman du Maroc, s'ils se revendiquent de la dynastie Idrissiin, soit par un sultan alaouite, s'ils se disent de la dynastie alaouite (qui règne actuellement). Même les saints non descendants de Sidna Ali, les *igourramen* (sing. *agourram*), sont aujourd'hui associés à l'entourage du prophète. D'après les *fuqaha*, tous les saints que l'on appelle *igourramen* sont descendants du premier calife de l'islam, Bou Bakr, ou du calife Omar (quatrième calife). Ainsi, même si on les dit venir d'Andalousie ou de Tunisie, les saints sont aussi considérés comme originaires de la ville sainte de Médine, du temps du prophète. Par l'entremise de ces multiples régions du monde incarnées par les saints et leur prestigieuse ascendance, se dessine une sorte de carte mentale d'un univers géographique et historique particulier ; cette carte du monde, les Aït Ba'amran se la représentent à travers l'itinéraire des saints et leurs savoirs, dont le point de départ est toujours Médine à l'époque du prophète, et l'arrivée, le pays Aït Ba'amran.

QUAND L'ITINÉRAIRE DES SAINTS TRACE LES FRONTIÈRES DES TRIBUS

Le tombeau du saint et la frontière

Si les saints sont les figures les plus emblématiques du passé, c'est parce qu'ils sont présents dans le territoire par l'intermédiaire de nombreuses marques. Leurs tombeaux sont matérialisés dans le territoire sous forme de mausolées, de simples chambres funéraires en terre ou bien de tombes éparses entourées d'un cercle de pierres, où ils seraient enterrés. Des cimetières entiers sont aussi consacrés aux familles de saints (comme les Aït Oughrabou ou les Aït Iazzawihda) ou aux disciples de saints (comme les cimetières appelés Lachiakh affiliés au cheikh Mai el-Ainin). La plupart des

tombeaux sont sans doute des cénotaphes et les Aït Ba'amran n'hésitent pas à dire que parfois il peut s'agir du corps d'un âne enterré qu'ils ont pris pour la dépouille d'un saint. La majorité des chambres funéraires en pisé, appelées *tahanout n cheikh* (chambre du saint), ne renferment aucune tombe visible à la surface. L'important dans ces tombeaux n'est donc pas le corps du saint mais son souvenir. Le tombeau du saint et le saint lui-même ne font qu'un. Dans le langage courant on ne se réfère d'ailleurs presque jamais au nom commun de « mausolée » (*kobt*), on désigne, tout simplement, chacun de ces édifices du nom du saint qu'il abrite : l'on dit ainsi « *ira dugh dar cheikh* X », littéralement « je vais au saint X » pour signifier que l'on va au mausolée. Si les mausolées sont, de prime abord, extérieurement sobres et simples, le plus souvent blanchis à la chaux, couleur de la *baraka*, c'est en pénétrant dans leur antre que les motifs muraux nous révèlent les caractéristiques de la vie des saints. Des bols colorés suggèrent l'hospitalité d'untel, des fleurs en éclats symbolisent le pouvoir fertile de tel autre, tandis que le nom calligraphié de la *baraka* du prophète Mohammed, accompagné d'une généalogie, témoigne de leur filiation honorifique ; autant de motifs artistiques pour mettre en peinture la vie des saints sans les figurer (*cf.* photo 5). Parfois des reliques du saint, comme des chapelets de coquillages ou des fioles d'huile d'olive, se superposent au décor, lui donnant le relief du vécu (*cf.* photo 6). À côté des mausolées, on trouve bien souvent des *zawiya* dont ils seraient les fondateurs. De manière générale, la *zawiya* est connue pour être un « lieu permanent et sacré où se rassemblent les adeptes d'une voie mystique, formant une confrérie religieuse » (Jamous 2002 : 191). En pays Aït Ba'amran, la *zawiya* est surtout un sanctuaire rituel jouant le rôle de dispensaire pour les dévots du saint, où sont organisés des rituels le commémorant[32]. Ces *zawiya* peuvent détenir des manuscrits sur l'histoire de leurs saints fondateurs, et des rouleaux généalogiques attestant de leur origine chérifienne. Plus que des tombeaux, les mausolées auxquels des *zawiya* sont attenantes se révèlent être des pôles historiques de la vie des saints.

Les saints les plus célèbres, à savoir ceux qui sont connus à l'échelle de la tribu ou de la confédération, ont tous leurs tombeaux situés le long des frontières (*lhedud* en arabe, *aouttou* en tachelhit) des unités segmentaires du territoire. Sur la carte 4 sont répertoriés les principaux saints du pays Aït Ba'amran. Comme nous le constatons, les saints ne sont pas représentés au centre des territoires des unités segmentaires politiques (confédération, tribu, fraction) mais à leurs périphéries. Quand un saint est situé à l'intérieur du territoire d'une tribu (par exemple Sidi Ahmed u M'hend pour la tribu des Aït Boubeker), c'est parce qu'il y délimite deux fractions. Les frontières segmentaires sont ainsi densément investies du nom des saints qui font office de toponymes clairement localisés : les mausolées de saints blanchis à la chaux

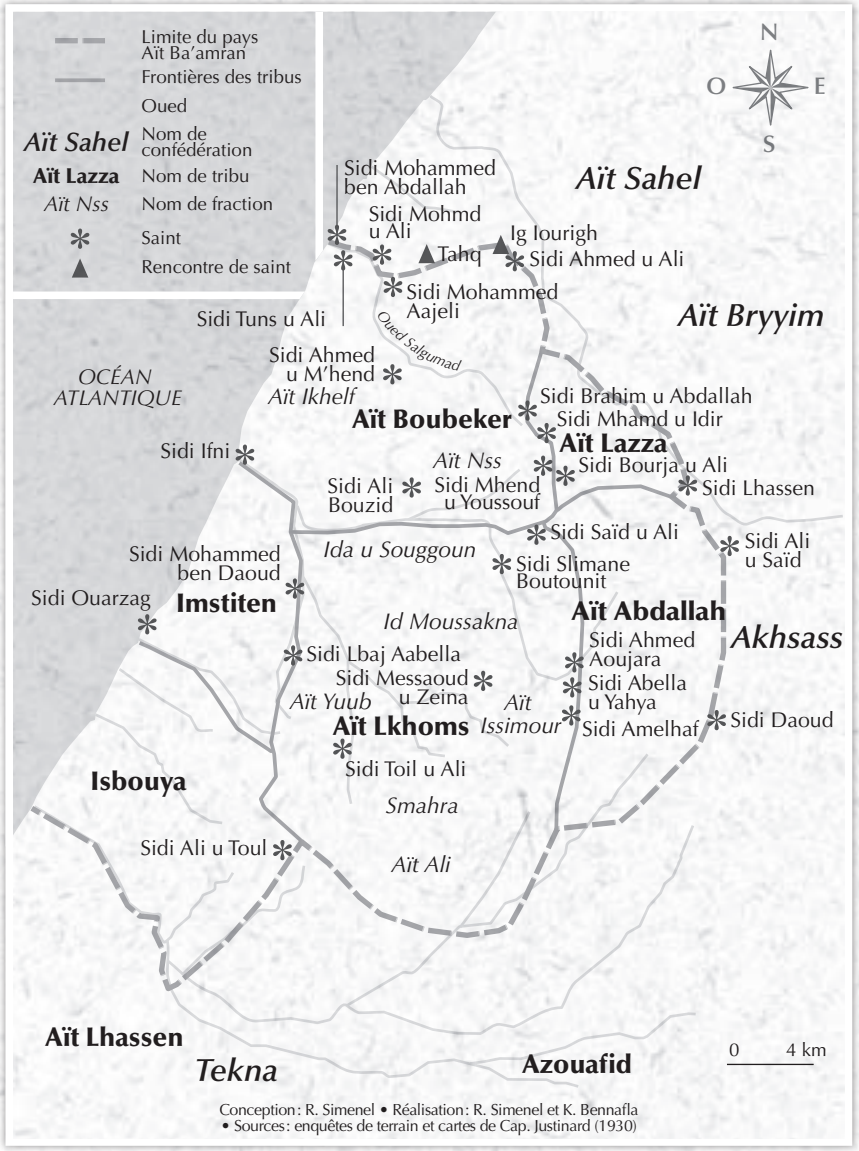
32. Pour plus de références sur les *zawiya* et sur leur dimension rituelle, *cf.* Moussaoui (2002 : 200-202).

constituent, dans le paysage, les marqueurs les plus visibles des limites territoriales de la confédération, des tribus et des fractions. Parmi ces saints, certains sont regroupés en familles qui ont chacune leur spécificité géographique. Si les mausolées ou cercles de pierres des saints Ida u Simelel trônent sur les plus hauts sommets qui délimitent les frontières ou s'enracinent aux bords des voies de passage, les mausolées des saints Ouled bou Sbah ou Rrgraga bordent les principales criques accostables des côtes aux embouchures des oueds frontaliers les plus importants. Une même famille de saints peut être dispersée le long des différentes frontières du pays[33] mais leurs tombeaux seront toujours inscrits dans un même type de site (crique, sommet, coude d'oueds, voie de passage...). On remarque (*cf.* carte 4) que les saints sont aussi bien postés à l'embouchure des oueds frontaliers qu'à leurs sources. Le positionnement des différents tombeaux de saints trace de la sorte un maillage religieux du pays qui se superpose aux aspérités du relief des frontières. Ajoutons qu'autour des tombeaux de ces saints frontaliers, sont souvent implantées des communautés de *chorfa* qui se revendiquent être leurs descendants et qui occupent à ce titre les terres des saints. Les frontières segmentaires du pays Aït Ba'amran sont ainsi clairement délimitées dans le paysage par les tombeaux de saints auxquels s'agrègent des communautés de *chorfa*.

La frontière comme itinéraire de saints

Outre leurs tombeaux, les saints sont aussi représentés dans le territoire par des puits qu'ils auraient creusés, des cairns (*takerkourt*), monticules pierreux pouvant atteindre 1,5 m, qu'ils auraient construits, et des arganiers massifs qu'ils auraient plantés de leurs mains, ou sous l'ombrage desquels ils auraient trouvé repos (*cf.* photos 7 et 8). Ces puits, ces cairns et ces arganiers portent le nom du saint qui en est à l'origine et constituent les traces les plus tangibles de leur parcours dans le territoire et de leurs actions dans l'espace. Ces éléments reproduisent les itinéraires d'arrivée des saints en pays Aït Ba'amran. Or, ces points de passage de saints se relayent toujours le long des frontières segmentaires. Ainsi, les oueds frontaliers du pays sont jalonnés, tant le long de leurs lits que du haut des crêtes qui les surplombent, par des cairns de saints témoignant de leurs anciens passages. Longeant les frontières, les itinéraires de saints se croisent en des nœuds stratégiques frontaliers. Ces intersections de frontières, auxquelles se juxtaposent celles des itinéraires de saints, sont imaginées comme les points de rencontre de ces grandes figures de l'histoire. Des saints, qui ne sont pourtant pas décrits par les sources hagiographiques comme étant de la même époque, se seraient donné rendez-vous

33. C'est le cas des saints Ida u Simelel dont les tombeaux marquent les frontières entre les Aït Boubeker et les Aït Iazza, entre les Aït Lkhoms et les Aït Abdallah et entre les Aït Lkhoms et la confédération Tekna. C'est aussi le cas des saints Ouazzaniin qui sont aux frontières des Aït Boubeker et des Aït Sahel, des Aït Ikhelf et des Aït Nss et des Aït Boubeker et des Aït Abdallah.



CARTE 4

Répartition des principaux saints frontaliers
en pays Aït Ba'amran

aux croisements des frontières, carrefours de leur histoire. Ainsi, c'est au sommet d'un des plus hauts massifs de la région, dénommé Ig Iourigh, littéralement « Au-dessus de la nausée » en référence à son altitude et à ses parois pentues délimitant les territoires des confédérations Aït Sahel, Aït Ba'amran et Aït Brayyim, que se seraient rencontrés jadis six des plus célèbres saints du Souss[34] qui n'ont pourtant pas été contemporains, d'après les sources écrites. Presque rien n'est raconté à propos de cette rencontre, hormis qu'elle consista en une prière collective et en un pacte d'union contre les colonisateurs chrétiens. De même, sur la frontière partageant la tribu des Aït Boubeker (tribu Aït Ba'amran) de la confédération Aït Sahel, c'est à l'ombre d'un arganier portant le nom de Sidi Mohammed ben Abdallah, que ce dernier, accompagné de son frère, aurait accompli la prière de 9 h 30 avec les frères saints Ida u Simelel, ayant eux vécu à une autre époque. Le croisement des itinéraires d'arrivée des saints implique ainsi la synchronie historique de leurs destinées. Ce faisant, les rencontres pieuses de ces saints, tous individuellement représentés par leurs mausolées aux frontières, scellent les croisements de ces mêmes frontières.

Les itinéraires frontaliers d'arrivée des saints en pays Aït Ba'amran sont commémorés rituellement chaque année lors de pèlerinages[35] organisés par les *tlba* (étudiants en sciences coraniques) des différentes *madrasa*, à l'occasion des *moussem* « de prières » (*almukar n tlba*, « rencontre des étudiants »). Ces *moussem* se déroulent au printemps (à la différence de leurs homologues commerciaux qui se tiennent en été), aux abords des mausolées, et consistent avant tout en la récitation de prières collectives. Le *moussem* religieux le plus célèbre de la région est celui de Sidi Mohammed ben Abdallah, dont le mausolée indique la frontière entre la confédération Aït Ba'amran et celle des Aït Sahel. Prenons comme exemple la description du pèlerinage des *tlba* qui se rendent au *moussem* de ce saint[36].

Les *tlba* des *madrasa* des tribus Aït Ba'amran viennent à pied au *moussem* en longeant les frontières. L'itinéraire du pèlerin commence par suivre les limites du territoire sur lequel s'inscrit sa *madrasa* ou *zawiya* locale afin de rejoindre les frontières des fractions puis des tribus, pour enfin arriver au mausolée de Sidi Mohammed ben Abdallah. Une fois rassemblés dans l'oued Salgumad, dont l'embouchure marque l'emplacement du mausolée du saint, les *tlba* remontent le cours de son lit tortueux tout en récitant des prières. Tout l'oued Salgumad est censé être le parcours d'arrivée de Sidi Mohammed ben Abdallah en pays Aït Ba'amran. L'itinéraire du pèlerinage au *moussem* est jalonné par les puits, les cairns et les arbres que ce saint ou d'autres saints affiliés auraient façonnés. Le long de leur parcours, les *tlba*

34. À savoir Sidi Mohammed ben Abdallah, Sidi Boulfday, Sidi Bousadaqa, Sidi Bou Brahim, Sidi Brahim u Abdallah et aussi le plus important saint du Souss, Sidi Ahmed u Moussa.

35. Sur la manière dont les frontières peuvent être conceptualisées historiquement et géographiquement sur le mode du pèlerinage, *cf.* Albert-Llorca et Albert (1995).

36. Observations personnelles, mars 2002.

s'arrêtent systématiquement à chaque borne de saint qu'ils croisent en chemin (la carte 5 reproduit les différentes marques de saints parsemant cet oued frontalier). Les *tlba* y récitent alors des prières en l'honneur du saint puis ils consolident les cairns en y ajoutant des pierres et repartent vers une autre borne et ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils arrivent au mausolée.

En accomplissant ce pèlerinage, les *tlba* reproduisent chaque année, étape par étape, l'itinéraire frontalier du saint dont le mausolée est le point d'arrivée. Le rôle des *tlba* est ici d'entretenir chacune des bornes d'itinéraires du saint et de les recharger en *baraka* par la récitation de litanies appropriées. En tant que représentants du savoir et de l'éducation religieuse, et en garantissant la régénération de la *baraka* des bornes de saints par la récitation de prières liturgiques, les *tlba* inscrivent l'histoire des saints dans celle d'une répétition des valeurs de l'islam orthodoxe.

Contrairement à d'autres types de pèlerinage dans le monde, la mobilité rituelle ne s'exprime pas ici par le transport de reliques. Les traces laissées par les saints ne sont pas des objets transportables mais des marqueurs d'espaces. Les pèlerins ne sont pas les vecteurs d'une quelconque mobilité des reliques de saints mais reproduisent l'itinéraire des saints dont les traces constituent les bornes, véritables balises du pèlerinage.

La présence des saints dans le territoire ne se résume pas à des lieux ou à des points localisables sur une carte, mais se manifeste surtout par des parcours et des itinéraires. En cela, l'exemple des Aït Ba'amran confirme de manière ethnologique le point de vue de certains géographes comme Joël Bonnemaison, pour qui la territorialité « englobe à la fois ce qui est fixation et ce qui est mobilité, autrement dit, les itinéraires tout autant que les lieux » (1981 : 254). Les frontières segmentaires du territoire sont perçues comme des circuits de saints et c'est justement la mobilité de ces grandes figures de l'histoire, reproduite chaque année lors de pèlerinages, qui délimite l'espace des sédentaires. La frontière est un espace hodologique (notion dérivée du terme grec « *hodos* », « sentier » ou « chemin »), elle est définie en termes d'expérience de l'itinéraire et du pèlerinage. Ce qui fixe le territoire et l'inscrit dans une temporalité historique est un réseau d'itinéraires frontaliers. Les marques de saints jouent le rôle de bornes spatio-temporelles qui structurent le territoire en incarnant le souvenir du cheminement des saints aux frontières.

La baraka *des saints et le primat des frontières*

À propos du Haut Atlas, Ernest Gellner avait déjà relevé la présence récurrente des saints aux frontières des tribus, fait qu'il interpréta dans le cadre de son analyse de la structure segmentaire[37]. Comme chez les Aït Ba'amran, les marques de saints sont disposées le long des frontières aux endroits les

37. Gellner (2003 : 135-136, 144, 154, 235, 255, 260, 287).

plus stratégiques, constituant autant de coordonnées qui maillent le territoire et l'organisent politiquement. Pour Ernest Gellner, l'espace d'élection d'un saint est « dans le périlleux territoire entre deux groupements tribaux majeurs en état d'hostilité latente ou réelle » (2003 : l44). La frontière occupée par les saints se révèle être un espace de médiation, permettant de gérer les conflits tribaux et d'assurer le passage du commerce caravanier, et non pas une limite territoriale hermétique. Aujourd'hui, alors que le pays Aït Ba'amran est en paix depuis plus de quarante ans, la fonction politique de l'implantation des saints aux frontières semble être absente du discours historique des habitants. Comme nous l'avons déjà souligné, l'aspect pacificateur du saint et son rôle d'intermédiaire entre les tribus sont des explications historiques développées par certains anthropologues du Maghreb (Gellner 2003 ; Jamous 2002) ; chez les Aït Ba'amran, les anciens conflits tribaux étant désormais oubliés, ces configurations historiques n'ont pas été retenues par la mémoire collective. Ce qui légitime la place des saints et de leurs descendants aux frontières est l'intervention de la *baraka* qui vient mettre un terme à l'errance du saint. De nombreux récits oraux sur les saints traitent de la manière dont ils se sont inscrits aux frontières.

Récit 6 : Le périple de Sidi M'hend u Yussuf sur sa chamelle

« Sidi M'hend u Yussuf Louazzaniin avait demandé avant sa mort que l'on mette son corps sur une chamelle et qu'on la laisse errer librement en précisant que la place où elle déciderait de résider serait le lieu de son tombeau. Le jour de la mort du saint, la chamelle partit de Mirleft avec le défunt reposant sur sa bosse, fit halte à Tadrart Igourramen après un long chemin, puis continua avant d'arriver dans le fond de la vallée de Imi Ougouni où elle s'arrêta. D'un coup de talon dans la roche, elle fit jaillir une source et disparut à jamais dans le minéral après avoir déposé le corps du saint à cet endroit. C'est là que l'on édifia le mausolée de Sidi M'hend u Yussuf. »

Ce récit, dont le modèle se retrouve de manière similaire dans tout le Maghreb, n'est pas sans rappeler, comme l'a d'ailleurs constaté Abderrahmane Moussaoui (2002 : 220), l'épisode de la construction de la mosquée du prophète Mohammed dans lequel son chameau joua un grand rôle. Les étapes de l'itinéraire de la chamelle indiquées dans le récit, celles du départ, de la halte et de l'arrivée, sont toutes trois situées sur des frontières segmentaires du pays. Un autre récit raconte comment Sidi Mohammed ben Abdallah arriva jusqu'au lieu de son mausolée grâce à son bâton qui le guida tout le long de son voyage. Une fois arrivé, le saint vécu quelques mois puis mourut à l'endroit indiqué par son bâton, sur la frontière entre deux tribus. Qu'il s'agisse de la chamelle ou du bâton, la *baraka* du saint est toujours incarnée par un élément facteur de mobilité. Dans l'exemple de Sidi M'hend u Yussuf, la chamelle disparaît une fois la destination atteinte et laisse le corps du saint gisant au sol et empreint d'une *baraka* qui se sédentarise sous la forme d'une source, puis d'un mausolée construit par les hommes. Quand l'errance du saint prend fin, bien souvent, il meurt. Ce n'est donc qu'à sa mort

que sa pérégrination s'achève et qu'il devient sédentaire. Le mausolée commémore l'aboutissement d'un itinéraire géographique et spirituel dont le souvenir est relayé par les cairns, les arganiers et les puits frontaliers.

En mentionnant la possibilité de conflits entre deux tribus, l'un des récits sur Sidi Mohammed ben Abdallah fait exception quant à l'oubli de la fonction pacificatrice des saints. Juste avant sa mort, ce saint aurait rédigé un testament demandant qu'une fois décédé sa dépouille soit bien enterrée à l'endroit indiqué par son bâton, à savoir sur la frontière entre deux tribus, et ce, afin qu'il n'y ait pas d'affrontements pour s'approprier son corps. Ici, et contrairement au modèle gellnerien, la venue du saint n'apporte pas la paix mais elle tend à susciter rivalité et conflits, chacun désirant enterrer le corps du saint sur son propre territoire ; c'est le respect de ses dernières paroles, demandant à ce que son mausolée soit édifié à l'endroit providentiel, qui permit d'apaiser un conflit naissant à propos de l'appropriation de son corps. Dans ce passé renversé, ce n'est pas la figure du saint qui incarne la paix, mais l'endroit providentiel où il est censé avoir été enterré, aboutissement de son itinéraire frontalier, qui revêt l'aspect d'une certaine inviolabilité.

Ainsi, la correspondance entre les différentes marques de saints dessine dans le territoire le tracé de leur parcours historique, géographique et spirituel. Les saints viennent d'ailleurs sur le chemin du savoir pour marquer les frontières du local, et le mausolée constitue leur destination finale. Cette délimitation des frontières par la mobilité des saints est revécue chaque année grâce aux pèlerinages des *tlba*. Les représentations que les Aït Ba'amran ont de l'histoire de leur pays diffèrent ainsi des modèles anthropologiques et historiques proposés notamment par Ernest Gellner et Raymond Jamous sur le rôle de la sainteté et du chérifisme dans la territorialité au Maghreb. Ici, ce ne sont pas les saints qui, par leur installation aux frontières, viennent pacifier deux tribus en hostilités perpétuelles, mais les territoires des tribus qui prennent forme à partir du tracé initial des frontières par les saints. Chez les Aït Ba'amran, c'est la frontière mise en scène par la mouvance des saints qui prime sur l'intégrité des territoires des tribus. Reste à définir la nature ontologique de ces espaces frontaliers empreints de la griffe des saints et ce qui fait leur caractère inviolable, au regard des Aït Ba'amran.

DES FRONTIÈRES SANCTUARISÉES

Si aucun discours politique sur le passé des tribus n'est produit pour arguer de la neutralité des espaces frontaliers où s'inscrivent les saints, ceux-ci sont néanmoins perçus au quotidien comme des espaces redoutés et respectés. L'espace sur lequel s'enracinent les marques de saints est toujours qualifié d'*agdal*. Ce terme, dérivé du verbe *gdl*, veut dire en tachelhit, « mis en défens », et désigne un espace fermé et interdit (*haram* en arabe) en raison de la malédiction d'un saint : un espace sanctuaire. Cette malédiction (*tagat*)

protège l'espace affilié au saint et frappe toute personne qui tente de s'y introduire avec une mauvaise intention. Comme l'explique un savant religieux, « l'*agdal*, c'est ce qui se respecte. Si cette terre est *agdal*, personne ne doit la fouler impunément. Le respect et le châtiment font l'*agdal.* Tout un chacun est un sultan quand il respecte l'*agdal.* L'*agdal*, c'est la terre qui est soumise au régime du respect et c'est pour cela qu'elle nous réjouit forcément ».

Qu'il s'agisse d'un cairn, d'un arganier ou d'un mausolée, toutes les marques de saints indiquent de manière évidente dans le paysage un espace sanctuaire frontalier. Les frontières segmentaires du territoire de la confédération sont ainsi jalonnées, de-ci de-là, par des portions d'espace protégées et fermées. La surface de l'étendue placée sous la malédiction du saint varie suivant la nature de la marque qu'elle entoure : s'il s'agit d'un cairn, d'un puits ou d'un arganier, elle est approximativement d'un diamètre de cinq mètres autour alors que pour un mausolée, elle peut couvrir toute une vallée ou une embouchure d'oued, surtout si une communauté de *chorfa* (descendants de saints) y occupe les terres. Les territoires frontaliers des lignages *chorfa*, qui s'agrègent aux tombeaux de leurs ancêtres saints, sont en effet aussi qualifiés d'*agdal*. Raymond Jamous a mis au jour la dimension inviolable du territoire des *chorfa* qu'il définit comme un « sanctuaire-refuge », un *horm*, ou « espace interdit », à l'intérieur duquel aucun acte de violence ne peut être perpétré. « Toute personne qui s'y réfugie se place sous la protection de Dieu ; elle est *daif* Allah, "invitée de Dieu", et l'on ne peut l'atteindre sans s'attirer la malédiction divine » (2002 : 191). Tout comme dans le Rif, en pays Aït Ba'amran, les territoires des *chorfa* sont des espaces inviolables car sous la tutelle des saints ; ces espaces servent d'ailleurs encore aujourd'hui de refuge pour les bannis. Or, si le caractère inviolable de ces territoires sanctuaires frontaliers n'est pas explicité en termes politiques, il semble être mis en rapport direct avec leur dimension mystique.

Dans les représentations cosmogoniques, les espaces sanctuaires figurent le tiers vide du monde (*tlt n khaliya*, ou *talat u kifar*), le reste de l'univers étant constitué d'un tiers de mer (*talat u bihar*) et d'un tiers occupé par Gog et Magog, personnages coraniques maudits par Dieu (*talat Hajuj wa Majuj*). L'espace sanctuaire est ainsi qualifié d'« espace vide » (*khalwa*), d'espace de retraite spirituelle pour les saints et les hommes. Comme nous l'explique Hermann Landolt, la notion d'« espace vide », telle qu'elle est définie par le soufisme maghrébin, « implique le *jihad* majeur, c'est-à-dire une discipline ascétique comprenant veilles, jeûnes de plus en plus longs, concentration d'esprit, principalement au moyen du *dhikr*[38]. En entrant en *khalwa*, on doit se libérer des jouissances mondaines et être en état de pureté rituelle » (Landolt 1978 : 1023). De nombreuses légendes locales mettent en effet en lumière les différents comportements ascétiques et rituels des saints dans leurs retraites, notamment des veillées de prières successives accompagnées

38. Prière extatique qui consiste en la répétition inlassable des noms de Dieu.

de longues périodes de jeûne. L'espace sanctuaire est perçu comme un coin (*zawiya* en arabe, *tighmert* en tachelhit), un espace de réclusion et de retranchement, un lieu de prières aux confins du territoire, « un angle d'où la vie se perçoit différemment » (Moussaoui 2002 : 69).

Le rapport entre la dimension mystique des espaces sanctuaires et leur aspect clos est avant tout exprimé par la référence aux *jnoun* (génies dans la tradition musulmane, êtres invisibles, dont l'univers double celui des humains) censés y demeurer. Ces derniers s'y manifestent souvent et peuvent apparaître sous différentes formes. C'est à l'intérieur des espaces sanctuaires que la proximité entre les hommes et les *jnoun* est la plus intime et que la collaboration ou la confrontation y sont possibles. Et pour cause, l'une des activités mystiques du saint, qui nécessitait un jeûne constant, était d'enseigner aux *jnoun* le Coran et donc de les convertir à l'islam. Ces derniers, ainsi domestiqués par les saints, deviennent alors des *jnoun* musulmans (*joad*) qui sont à leur service. Les saints ont notamment assigné les *jnoun* musulmans à garder les espaces sanctuaires. Après avoir été convertis, les *jnoun* musulmans ont été placés par les saints aux différents points stratégiques des frontières que sont les espaces sanctuaires. De nombreux récits oraux insistent sur le rôle de gardien d'espace sanctuaire endossé par les *jnoun* musulmans. L'un de ces récits raconte comment Sidi Mohammed u Tahq, saint *fqih* (savant religieux) passé maître dans les cinq lectures du Coran, avait l'habitude d'enseigner dans sa retraite, à soixante hommes le jour et à soixante *jnoun* la nuit. Ces derniers étaient devenus les gardiens de sa retraite comme l'illustrent, sans les nommer directement, les deux anecdotes suivantes :

Anecdote 1

Un jour, des hommes du souk cherchèrent à inspecter la retraite du saint pour vérifier s'il n'y avait pas de plantations de kif. Arrivés au col de la gazelle qui fait office de porte d'entrée de l'*agdal*, les deux hommes furent soudain chargés par une horde de chevaux noirs et une chienne noire qui les repoussèrent bien au-delà des frontières.

Anecdote 2

Sur l'oued Boughanim, en face de la retraite du saint, un grand rucher est qualifié d'*agdal*. On raconte qu'un voleur s'y serait introduit la nuit afin de s'emparer du miel. Voulant s'enfuir, il marcha des heures durant afin de s'éloigner du lieu de son délit mais se retrouva, étonné, le lendemain matin, au beau milieu du rucher.

Dans ces deux anecdotes, les *jnoun* musulmans sont considérés comme étant responsables des tribulations des intrus. Ils rendent hermétiques les limites de l'espace sanctuaire et provoquent chez le visiteur importun une certaine désorientation qui rend toute fuite impossible. Les *jnoun* musulmans assurent la pérennité de la malédiction des saints qui les ont jadis convertis et, ce faisant, ils préservent la dimension inviolable (*haram*) des espaces sanctuaires. Vivant beaucoup plus longtemps que les humains, les *jnoun*

musulmans sont à la fois les contemporains des hommes du passé (et donc des saints), et des hommes d'aujourd'hui. Certes les saints sont morts, mais les *jnoun* continuent à travailler pour eux, c'est-à-dire principalement à préserver l'inviolabilité des espaces sanctuaires frontaliers. Ce sont les *jnoun* musulmans qui incarnent l'aspect hermétique et immuable des espaces sanctuaires, les saints, eux, étant avant tout caractérisés par leur mobilité et leur errance perpétuelle. C'est grâce à la protection des *jnoun* musulmans que ces portions d'espaces frontaliers sont perçues comme hermétiquement closes et sont vécues comme des sanctuaires refuges. Pour les Aït Ba'amran, le caractère inviolable des espaces sanctuaires frontaliers découle forcément de l'activité mystique des saints qui a permis de convertir les *jnoun*.

Dans les espaces sanctuaires, les *jnoun* musulmans sont les gardiens de la surface, mais aussi du sous-sol. À ce titre, ils sont impliqués dans l'une des activités mystiques caractéristiques des espaces sanctuaires : la recherche de trésors. Les terres de saints sont en effet réputées contenir dans leur sous-sol de fabuleux trésors. Pratiquée exclusivement par les savants religieux, la recherche de trésors relève d'une science occulte, appelée *tnzila*, dont la démarche est de négocier avec les *jnoun*, à partir de formules magiques ou de sacrifices, la localisation du filon.

Récit 7 : La vieille esclave et le trésor du saint

«Jadis, plusieurs grands savants religieux de la région ont essayé de s'emparer d'un trésor enfoui à proximité du mausolée de Sidi Mohammed ben Abdallah. Pendant des heures et des heures, ils récitèrent le Coran tout en creusant, afin de ne pas se laisser déranger par les *joad* (*jnoun* musulmans) qui revêtaient toutes sortes d'apparences, tels serpents, chevaux sauvages, ou hyènes afin de les effrayer. Un des *joad* eut l'idée de prendre l'apparence d'une vieille femme esclave et folle qui avait l'habitude de fréquenter le mausolée, connue sous le nom de Zeïna la folle. Voyant Zeïna s'approcher d'eux, les *fuqaha* ne se méfièrent pas, tant le personnage paraissait inoffensif. Pourtant, il s'agissait bien d'un *djinn* qui avait emprunté une telle apparence et qui, une fois à leur portée, leur adressa un coup qui les projeta aux quatre coins du pays Aït Ba'amran où ils restèrent bloqués.»

Comme c'est le cas dans ce récit, la plupart du temps, les savants religieux échouent dans leur tentative de s'emparer des trésors situés dans les espaces saints et précieusement gardés par les *jnoun* musulmans. L'espace sanctuaire est inviolable même pour les plus grands savants du Souss, bien que l'on raconte que les tentatives sont nombreuses. Les espaces sanctuaires, qui parsèment les frontières segmentaires de la confédération, renferment les richesses d'un passé désormais révolu que le saint a ordonné aux *jnoun* musulmans de préserver des hommes, et particulièrement des savants, à savoir ceux qui peuvent s'en approcher le plus en raison de leur savoir religieux et mystique.

Gardiens des limites des espaces sanctuaires et des mystères de leurs sous-sols, présents avant l'arrivée des saints, les *jnoun* musulmans sont considérés comme les vrais propriétaires des espaces saints. Ceux du territoire sanctuaire

de Bougerfa, descendants du saint Sidi Brahim u Abdallah, disent de leur localité, ancrée sur la frontière entre les Aït Nss et les Aït Iazza, qu'elle n'est ni de l'une ni de l'autre tribu mais qu'elle appartient aux *jnoun* musulmans qui l'ont donnée en gestion au saint venu des Ida u Simelel et à ses descendants. Le terme *joad*, qui viendrait de l'arabe *jaada*, « donner avec générosité », s'applique exclusivement aux *jnoun* convertis qui sont attachés à un endroit précis (le plus souvent une grotte, située à proximité du mausolée, et dont ils restent propriétaires) et qui ont confié de la terre au saint. N'étant pas des humains, les *jnoun* musulmans échappent à la répartition des hommes en tribus, et donnent aux sanctuaires frontaliers qu'ils occupent l'aspect d'espaces autres. Si les espaces saints sont inviolables et donc hors du domaine de l'honneur, c'est parce qu'ils sont en même temps ce qui délimite le monde des humains et ce qui se trouve au-delà. De surcroît, par l'intermédiaire des *jnoun* musulmans qui lui octroient de la terre, le saint tisse un lien direct entre le territoire où il finit par s'enraciner et ses origines extérieures. L'espace frontalier cédé par les *jnoun* musulmans à un saint et à ses éventuels descendants, est affilié au territoire d'origine du saint et non aux territoires des tribus qu'il sépare. Les frontières des tribus Aït Ba'amran sont ainsi parsemées d'espaces inviolables apparentés, du fait de l'origine revendiquée de leurs occupants, à de nombreuses régions prestigieuses du Maghreb et d'Orient, comme le Tafilalt, Ouazzane ou la région de Tafraoute pour ce qui est du Maroc, mais aussi la Tunisie, l'Égypte ou encore l'Éthiopie. Par l'intermédiaire des saints, l'espace local est délimité par un ailleurs mystique et clos qui s'intercale entre les tribus voisines. Ce qui délimite le territoire de telle tribu par rapport à celui de telle autre, faisant pourtant partie de la même confédération, est un espace mystique, affilié à une région teintée d'un ailleurs bien plus exotique que le territoire voisin. C'est un peu comme si toutes les ambassades à Paris, en imaginant que celles-ci aient un aspect mystique, étaient alignées le long des frontières des arrondissements et que, pour passer de l'un à l'autre, il faille traverser un espace affilié à un pays étranger. Or, cet ailleurs qui définit les degrés de l'ici, se trouve être le prisme d'une mémoire historique commune, incarnée par la figure du saint.

L'ÉTENDUE DU CHARISME DU SAINT

La circulation rituelle de la baraka *aux frontières*

Sanctuaires mystiques, les espaces saints frontaliers servent d'aires rituelles. Les mausolées, les cairns, les arganiers et les puits de saints font l'objet de nombreux rituels allant de la simple visite individuelle à une commémoration collective, dont la raison d'être affichée est toujours de capter la *baraka* du saint. Pour ce faire, ces rituels ont une démarche commune, le *sadaqa*, le don au saint ou aux *jnoun* musulmans, ces génies nichés le plus souvent

dans une grotte et qui lui ont légué la terre. C'est par le don au saint que l'on peut bénéficier de sa *baraka* salvatrice. Sous la forme d'une offrande, généralement un pain de sucre et des bougies pour les saints, de la pâte à pain ou de la sauce de couscous sans sel et des graines de maïs ou d'orge pour les *jnoun* musulmans, ou d'un sacrifice, bœuf ou poule, le *sadaqa* réalisé sur place est censé procurer au sacrifiant la *baraka*. Le sacrifice n'est jamais directement adressé au saint mais aux *jnoun* qui sont ses intermédiaires intemporels. Par ailleurs, le sacrifiant est censé, et cela, même s'il s'agit d'une visite individuelle, redistribuer la *baraka*, toujours sous forme de *sadaqa*, aux pauvres et aux étrangers de passage. Cette redistribution se réalise par le partage d'un repas préparé et consommé sur place avec la viande de l'animal sacrifié ; c'est le cas des *ma'rouf*, rituels généralement féminins, organisés de manière spontanée et individuelle ou cyclique (hebdomadaire, mensuelle ou annuelle) et collective. C'est aussi le cas des *moussem* dits « de prières » se déroulant près des mausolées frontaliers, pendant lesquels, après avoir sacrifié des bœufs aux *jnoun* afin d'attirer la *baraka* du saint sur la région, les officiants religieux accueillent et nourrissent les pèlerins avec la viande du sacrifice, redistribuant ainsi cette même *baraka*.

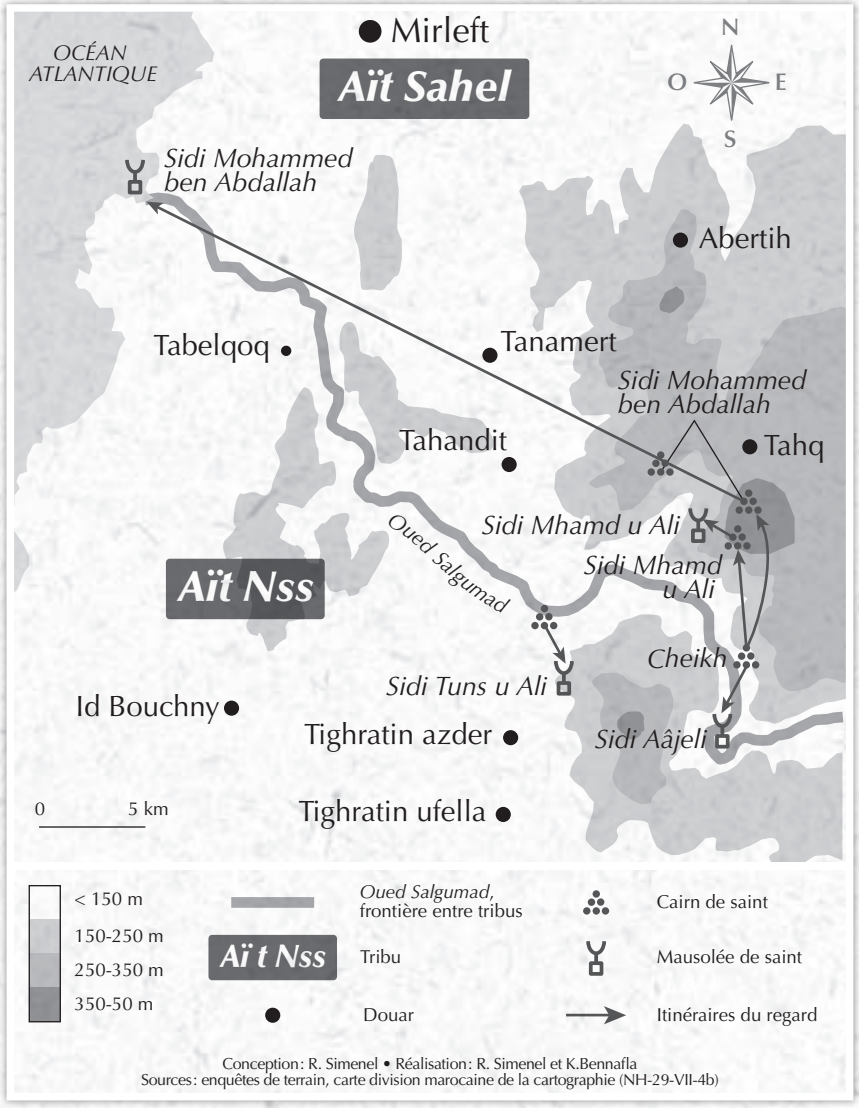
Hormis les grands rituels, comme les *moussem* ou les *ma'rouf*, les bornes de saints situées sur les frontières montagneuses sont vécues au quotidien comme des escales de partage de la *baraka*. Points de passage pacifiés, les bornes de saints servent de gîtes d'étapes balisant l'itinéraire de marche des hommes qui s'y arrêtent pour un instant ou pour une nuit, et repartent vers leurs destinations, non sans avoir préalablement psalmodié une prière et célébré le saint par un « *sadaqa fissa bil'ilah* », « une offrande sur le chemin de Dieu » : un morceau de pain, une poignée de graines ou quelques rials que les enfants bergers du coin ne tarderont pas à se partager (*cf.* photo 9). Chaque traversée des frontières prend l'allure d'une visite rituelle, éveillant le souvenir des saints dans la cadence du corps et par le biais d'une offrande vouée à être partagée. Théâtre des rituels, l'espace saint frontalier est avant tout un espace de circulation de la *baraka* par le don. À partir des frontières et par l'intermédiaire du don, la *baraka* circule des saints aux hommes en passant par les *jnoun* musulmans (*joad*).

L'itinéraire du regard le long du parcours du saint

D'un point de vue rituel, les cairns et les arganiers de saints sont appréhendés comme les ambassades des mausolées dont ils portent le nom. Par exemple, comme on peut le voir sur la carte 5, le saint Sidi Mohammed ben Abdallah, dont le mausolée se trouve à l'embouchure d'un oued qui fait office de frontière entre deux tribus, est représenté en amont, sur le territoire du douar de Tahq, par deux grands cairns et un arganier, tous trois portant le nom du saint. La particularité de ces monticules et de cet arganier, perchés aux sommets des montagnes, réside dans le fait que l'on

peut, à partir de chacun d'entre eux, observer au loin le mausolée du saint. Les habitants de la région ne manquent pas de signaler que les deux cairns, l'arganier et le mausolée sont parfaitement alignés les uns par rapport aux autres, ce qui, pour eux, témoigne de la *baraka* du saint qui les a construits. Les cairns et l'arganier sont visités individuellement et occasionnellement afin d'y réciter des prières votives (*de'a*) pour les aïeux ou afin d'ajouter une pierre à l'édifice accompagnée d'une offrande dans l'espoir de résoudre des problèmes personnels. Prier Sidi Mohammed ben Abdallah au cairn n'a de sens que parce que l'on est dans la perspective visuelle de son mausolée, le don au saint n'étant possible que si l'on a en vue son tombeau. Cette perspective permet surtout à ceux qui ne peuvent pas se rendre à pied au *moussem* du saint, généralement les femmes enceintes, les personnes âgées et les handicapés, de le célébrer en organisant, à l'une ou l'autre de ces « ambassades », un rituel (*ma'rouf*). Toujours aux alentours de l'oued, d'autres cairns de saints jalonnent la zone frontalière (*cf.* carte 5). Le mausolée de Sidi Mohamd u Ali, toujours à proximité du douar de Tahq, est relayé par un cairn le surplombant d'une trentaine de mètres, dominant les environs, et cela, dit-on, afin qu'il puisse être visible à partir d'autres cairns plus lointains, dans le but de pouvoir y déposer des offrandes en invoquant la *baraka* de ce saint. Le cairn de Sidi Tuns u Ali présente des caractéristiques différentes. Il marque, dans l'oued frontalier, l'emplacement à partir duquel on peut apercevoir le mausolée du saint qui se situe un peu à l'intérieur des terres.

Toutes les bornes de saints sont avant tout des points de vue imprenables sur les mausolées ; elles sont censées annuler la distance physique qui sépare celui venu pour y déposer une offrande du tombeau du saint. Organiser un rituel près d'un cairn de saint le jour de son *moussem* équivaut à y participer. Plus encore, prier près d'un cairn de saint en regardant au loin un autre cairn du même saint situé en hauteur et d'où l'on aurait, si on y était, une vue nette sur le mausolée lui-même, équivaut à être physiquement en train de le visiter. Les bornes de saints, jouant en quelque sorte le rôle de balises, permettent au visiteur de se transposer par le regard dans l'espace du mausolée, pôle central de la *baraka*. Ainsi, une borne de saint n'est jamais perçue isolément, elle implique du regard toutes les bornes du même saint qui sont en aval sur son itinéraire. Ces dernières constituent en quelque sorte un réseau visuel, empruntant l'itinéraire même du saint, par lequel le regard du visiteur en quête de *baraka* ricoche jusqu'au mausolée. L'itinéraire du regard du dévot suit l'itinéraire du saint. Ces rituels aux bornes de saints nous révèlent ainsi une autre manière d'accomplir le pèlerinage, non plus à pied en suivant un cortège, mais en restant proche de chez soi et en suivant l'itinéraire du saint par le regard. Le temps du rituel, les bornes d'un saint sont vécues comme des escales sur son parcours ; escales d'où l'on vient, du regard, s'associer un moment à son itinéraire frontalier pour glaner un peu de la *baraka* qu'il a répandue tout du long. La frontière



CARTE 5

Réseaux visuels des marques de saints : exemple de la frontière nord-ouest du pays Aït Ba'amran

est ainsi perçue selon l'expérience visuelle du pèlerinage. Les bornes d'un saint entrent en « résonance[39] » entre elles dans le souvenir de son itinérance et donnent à voir un espace englobant qui correspond à l'étendue de son charisme sur un même segment de frontière. Le souvenir visuel du parcours du saint met en scène, dans le territoire, la zone frontalière qui est sous sa tutelle, sous son *horm*, là où sa *baraka* et sa malédiction sont manifestes.

Le horm

Par *horm* du saint, notion à la fois géographique, historique et spirituelle, qui vient du terme arabe *haram*, il faut entendre l'étendue du territoire sur lequel se déploient le charisme du saint, sa renommée et son influence. De point de vue en point de vue, les *horm* des saints s'étendent et se croisent le long des frontières segmentaires du territoire de la confédération. Celles-ci se découpent en portions distinctes sous l'influence de saints différents. Les limites sur les frontières segmentaires entre les *horm* des différents saints sont clairement indiquées, là encore, par des cairns. Tel que l'on peut l'observer sur la carte 5, le long de l'oued qui fait frontière entre deux tribus, un cairn du nom de Takerkourt n cheikh (« le cairn de saint »), construit et entretenu chaque année par les étudiants coraniques lors de leur pèlerinage au *moussem*, indique la limite entre la partie de l'oued frontalier qui est couverte par le *horm* du saint Sidi Mohamd u Ali et celle qui relève du *horm* du saint Sidi Aâjeli. Qui plus est, ce cairn localise le croisement des itinéraires des deux saints. Or, d'après les habitants de la région, ce cairn est le seul endroit dans l'oued d'où l'on peut contempler les marques de ces deux saints, à savoir, en amont, le tombeau de Sidi Aâjeli, et, en aval, le cairn de Sidi Mohamd u Ali surplombant l'oued. Ce dernier cairn joue à son tour le rôle de relais visuel vers le mausolée du saint dont il porte le nom. Au cairn dit Takerkourt n cheikh, il est ainsi possible d'effectuer un don à l'un ou l'autre des deux saints dans le but de capter un peu de leur *baraka*. Juste quelques mètres en aval de ce point, seul le cairn de Sidi Mohamd u Ali est visible et témoigne d'un ancrage dans la portion frontalière sous la tutelle de ce saint, alors que si l'on fait quelques mètres en amont, il n'y a plus à l'horizon que le tombeau de Sidi Aâjeli et on est alors dans la portion frontalière couverte par son *horm*. Dans cet exemple, la coexistence des deux points de vue, vers l'amont et vers l'aval de l'oued, sur des bornes de saints différents, caractérise l'emplacement d'un cairn qui lui-même délimite la portion de frontière placée sous la tutelle de tel saint, de la portion de frontière affiliée à tel autre saint. Tant que le saint est en vue, on reste dans son *horm*.

39. Le terme de « résonance » est ici employé en référence à Leibniz et à son concept de « résonance de l'espace » qui fut utilisé et développé par les géographes. Debarbieux explique notamment qu'« un lieu peut donc donner à voir et amener à la conscience d'autres lieux évidemment absents et un espace englobant » (1995b : 97).

Les frères saints Ida u Simelel sont omniprésents dans le pays Aït Ba'amran[40]. Si l'on suit leurs marques, c'est-à-dire leurs parcours le long des frontières, tout en prenant compte des perspectives des points de vue reliant les cairns aux mausolées, on remarque que leurs *horm* englobent une grande partie du territoire de la confédération. Or, il est dit que ces frères saints ont un *horm* en commun qui s'étend sur l'ensemble du pays Aït Ba'amran. En effet, dans la pratique rituelle, le fait qu'ils soient frères permet, explique-t-on, de déposer une offrande à l'un d'entre eux, pour obtenir sa *baraka*, au pied du cairn de son frère, et cela même en l'absence d'une perspective directe sur une borne du premier puisque, à l'horizon, il y a le mausolée du second d'où l'on a une vue sur celui du saint que l'on veut célébrer. Les cairns et les mausolées des saints Ida u Simelel, placés sur des frontières différentes et perchés aux plus hauts sommets, réfléchissent entre eux leur *baraka* tels des miroirs, maillant ainsi le territoire de la confédération. Il n'y a pas un endroit dans le territoire qui n'échappe au *horm* des frères saints Ida u Simelel, ils sont visibles de partout. Il suffit de se connecter au réseau visuel des saints Ida u Simelel en déposant une offrande à l'une de leurs bornes pour avoir accès à la *baraka* de n'importe lequel d'entre eux. Les saints Ida u Simelel idéalisent de la sorte une gestion indivise de l'espace entre frères, qui permet à chacune de leurs bornes respectives de servir de relais à la *baraka* des autres, manifestant un charisme commun dont l'étendue irrigue la totalité du territoire de la confédération.

L'exemple des frères Ida u Simelel indique que le *horm* des saints ne se limite pas aux frontières le long desquelles il s'étend, mais peut, à partir de celles-ci, rayonner sur l'ensemble du territoire d'une tribu, d'une confédération voire de plusieurs. Dans le même sens, le charisme d'un saint peut irradier des régions entières, non pas de manière permanente, mais occasionnellement lors des *moussem*. Le jour d'un *moussem*, les femmes des tribus avoisinantes organisent des rituels dans leurs douars respectifs afin de célébrer la *baraka* du saint par la préparation et le partage d'un repas. Ce jour-là, par l'intermédiaire des femmes, la *baraka* et la malédiction du saint ne sont plus seulement localisées aux frontières, mais peuvent agir sur la totalité du territoire d'une tribu : on dit que la *baraka* du saint circule de douar en douar. À une plus grande échelle, il en va de même pour le plus célèbre saint du Souss, Sidi Ahmed u Moussa, saint du Tazerwalt, dont le mausolée est situé dans la région de Tafraoute, à plus de 150 km au nord-ouest des Aït Ba'amran. Le *moussem* de ce saint, qui se tient la dernière semaine d'août, est célébré par des rituels féminins organisés dans les douars de nombreuses régions du Souss. À cette période, la totalité du pays Aït Ba'amran passe dans le *horm* de ce saint dont la *baraka* est

40. J'ai pu relever la présence de neuf frères et d'une sœur : Sidi Said u Ali, Sidi Brahim u Ali, Sidi Ahmed u Ali, Sidi Tuns u Ali, Sidi Toil u Ali, Sidi Mohamd u Ali, Sidi Bourja u Ali, Sidi Hachem u Ali, Sidi Stella u Ali, Lalla Ouria u Ali.

convoitée par tout un chacun et la malédiction crainte de tous. Dans le cas des *moussem*, le charisme des saints se déploie aussi par l'intermédiaire de la *baraka* qui est redistribuée *via* l'achat de produits vendus sur place, comme des dattes, des encens, du khôl, que l'on ramène chez soi pour le donner à l'un de ses proches, et que l'on nomme *borok*. Lorsque l'on reçoit un *borok*, il est d'usage de saluer le saint et d'invoquer sa bénédiction. On dit, par exemple, que le pèlerin ramène le « *borok* de Sidi Ahmed u Moussa » qui, une fois consommé, procurera la *baraka* du saint. De nombreux migrants Aït Ba'amran installés à Casablanca ou à Rabat reviennent chaque année participer aux *moussem* des saints de leur région, afin notamment de ramener de nombreux *borok* à ceux de leur famille restés au nord. Cette circulation rituelle de la *baraka* générée dans les *moussem* participe à la propagation du charisme du saint, dans le sens où sa renommée va jusqu'où sa *baraka* transite.

L'étendue du charisme des saints repose donc essentiellement sur l'activité rituelle qui se déroule dans les espaces sanctuaires frontaliers, et à partir de laquelle circule la *baraka*. La matérialisation et le souvenir des saints délimitent le territoire des tribus par des sanctuaires, espaces inviolables en raison de leur caractère mystique incarné par l'emprise des *jnoun* ; ces espaces sanctuaires frontaliers, escales rituelles sur l'itinéraire des saints, sont les points de départ de la circulation de la *baraka* à partir desquels se déploie leur espace spirituel et charismatique, le *horm*, dont l'étendue passe au-delà des frontières. À partir d'espaces circonscrits, foyers de la *baraka*, se diffuse un espace expansif, celui du charisme du saint qui s'étend à partir des frontières. Toutes ces marques de saints aux frontières constituent en quelque sorte des relais rituels, des auxiliaires du *horm* des saints dont l'épicentre est le mausolée.

Paradoxalement, l'histoire du pays Aït Ba'amran est avant tout une histoire qui vient d'ailleurs et dont le souvenir, ritualisé par le don, s'enracine aux frontières du local, tout en donnant à voir l'espace charismatique des saints, leur *horm*, qui s'étend sur le territoire des tribus. Non seulement les frontières priment sur les territoires des tribus, mais en plus elles ont tendance à les inonder, à les submerger par l'intermédiaire du *horm* du saint. On se trouve devant un phénomène de contagion de l'espace par la *baraka*, qui va exclusivement de la périphérie vers l'intérieur. On l'aura compris, pour les Aït Ba'amran, la frontière ce n'est pas tant ce qui sépare une tribu d'une autre, que l'itinéraire par lequel ce qui vient d'ailleurs s'infiltre et submerge le local, sous la forme de la sainteté et de la *baraka*. Continuons maintenant à voir comment l'histoire s'arrange pour accorder un tel primat aux frontières et aux saints sur le territoire, en nous demandant notamment s'il n'y aurait pas, dans le paysage, des traces suggérant un passé autochtone, une histoire qui viendrait de l'intérieur.

CHAPITRE 3

ET LE *JIHAD* FONDA LE TERRITOIRE !

Comment se fait-il que, dans le Sud marocain, les chrétiens soient si présents dans le paysage ? C'est l'une des premières questions que je me suis posées, au début de mon séjour de terrain chez les Aït Ba'amran, lorsque, au détour de marches dans la montagne, mes compagnons de chemin ne cessaient de commenter le paysage en se référant aux chrétiens. Quand, devant moi, je ne voyais qu'une simple ruine de grenier à blé ou un ancien matamore, eux me les désignaient comme d'anciennes prisons ou caches d'armes de chrétiens. À quoi renvoyait donc cette manière si particulière d'interpréter les stigmates d'une occupation séculaire du sol ? Indissociable de celle des saints, la figure des chrétiens se révéla au fil de l'enquête constituer l'autre pôle de l'histoire du territoire de la confédération.

L'EMPREINTE DES CHRÉTIENS SUR LES RUINES DU PASSÉ

À proximité des espaces saints frontaliers, les Aït Ba'amran localisent toujours les traces d'une ancienne présence chrétienne. Des ruines (*ighourbn*) telles celles de greniers à grains ou d'habitations, de bergeries, de fours à chaux ou de matamores (silos à grain souterrains), sont perçues par les Aït Ba'amran comme l'œuvre d'anciens chrétiens. Plusieurs catégories de chrétiens seraient à l'origine de ces ruines : les *Bortugiz*, qui sont désignés comme les plus anciens, les *Sbbanoun*, les *Ingliz* et les *Franciss*. Le nom *Bortugiz* est dérivé de *Bortugal* (« Portugal » en arabe dialectal), même s'il est rare qu'il renvoie consciemment aux habitants de l'État du Portugal ; de même pour le nom *Ingliz*, difficilement traduisible par « Anglais ». Pour preuve, un jour, l'un de mes interlocuteurs me posa la question de savoir si les *Bortugiz* étaient des *Ingliz*. Les noms *Sbbanoun* et *Franciss* renvoient, eux, plus distinctement aux Espagnols et aux Français. Les *Bortugiz*, les *Sbbanoun*, les *Ingliz* et les *Franciss* sont envisagés par les Aït Ba'amran comme des tribus, similaires aux leurs, à la seule différence qu'elles sont chrétiennes, *iroumin* (sing. *aroumi*).

Historiquement, ces ruines ne sont pas des constructions chrétiennes mais l'œuvre d'anciens habitants du pays. Les Portugais, les Espagnols et même quelques armateurs anglais aventuriers ont bien fréquenté les côtes Aït Ba'amran dès le XVe siècle pour des raisons commerciales[1]. En 1478, les Espagnols par l'intermédiaire de Diego García créaient le port de Santa Cruz de la Mar Pequeña, probablement au sud du pays Aït Ba'amran, puis revinrent dans les années 1930 pour occuper la ville de Sidi Ifni jusqu'en 1969. Cependant, ni les uns ni les autres ne sont à l'origine des ruines qui leur sont imputées. Les archéologues de la région[2] assurent à ce propos qu'ils n'ont retrouvé aucune trace de la présence portugaise sur la côte Aït Ba'amran ou dans les terres. Au contraire, ils affirment que les ruines qu'on leur a désignées localement comme étant chrétiennes sont en fait des constructions autochtones. Ainsi en est-il des ruines de greniers fortifiés (*agadir*), fortins en pierres mimant les socles minéraux sur lesquels ils reposent, très répandus dans toute la région du Souss (*cf.* photo 10 et 11). La fortification de ces greniers épouse la forme du terrain, ce qui est plutôt rare dans les fortifications latines comme le remarque le capitaine Maitrot (1916 : 284). Les murs de pierres effondrés des greniers laissent entrevoir de petites chambres rectangulaires dont le sol est jonché d'orge, d'avoine et de fenouil, restes d'anciens stocks de grains qui y étaient jadis entreposés. Ces ruines de greniers sont souvent attenantes à des ruines d'habitations fortifiées. C'est aussi le cas des matamores (*tiserfin*), trous creusés dans la terre dans lesquels on avait l'habitude de stocker et de cacher les récoltes d'orge et de blé (*cf.* photo 14). Les parois des matamores sont solidifiées et recouvertes d'une sorte de mortier, composé de petites pierres calcaires, de terre et de chaux. La chaux était produite sur place, comme en témoignent les fours (*ifourna ljir*) situés à proximité des matamores. Ces fours sont des excavations creusées dans le sol dans lesquelles on calcinait les pierres à chaux en utilisant comme combustible des euphorbes et du bois d'arganier (*cf.* photo 13). Enfin, les ruines de bergeries, abris ou enclos pour les troupeaux de chèvres, très nombreuses dans la région, sont elles aussi des constructions autochtones et signalent une intense activité pastorale par le passé.

Les habitants d'aujourd'hui n'ont plus recours au savoir-faire de leurs prédécesseurs concernant les activités liées à ces infrastructures en ruine. Ainsi, la calcination de la chaux est méconnue de nos jours, alors qu'elle devait être jadis l'apanage des *issuqin*, noirs autochtones ayant en grande majorité quitté le pays. Les Aït Ba'amran disent néanmoins que la technique de fabrication de la chaux fut introduite dans leur pays par les Français, qui l'utilisaient pour recouvrir leurs édifices. Lorsque l'on évoque la question

1. Pour plus d'informations historiques sur la présence des Portugais sur les côtes marocaines, *cf.* Rosenberger (1987), Jacques-Meunié (1982) et Ricard (1955).

2. Entretien avec les archéologues de la délégation du patrimoine culturel de la région de Tiznit (2002).

du chaulage des mausolées ou des cairns, pourtant pratiqué depuis des siècles au Maroc, les Aït Ba'amran répondent que ce sont les Français qui ont instauré cette tradition « car ils respectaient la religion[3] ». Il en va de même à propos des anciens *khettara*, canaux d'eau souterrains qui reliaient le sommet d'une montagne à la plaine : si leur construction fut la spécialité des *issuqin*, leurs ruines sont aujourd'hui perçues comme la marque des chrétiens. Cette association des chrétiens avec les traces d'une culture autochtone se retrouve un peu partout au Maroc. Elle peut concerner les fours à chaux, les canaux hydrauliques ou les greniers, mais aussi certains traits du style architectural berbère[4], voire des sites préhistoriques. Par exemple, du Haut Atlas (sur le plateau du Yagour) à la région de Tafraoute (sur les bords de l'oued Tamanart), des gravures rupestres du paléolithique sont désignées comme l'œuvre des *Bortugiz*.

L'incongruité de ces énigmes chrétiennes a attiré la curiosité de nombreux érudits en histoire et en archéologie parmi les officiers français en poste au Maroc. Ces derniers menèrent des enquêtes pour relever et authentifier les sites témoignant soi-disant d'une ancienne implantation des Portugais dans les terres. Tous conclurent à l'origine berbère des ruines qu'on leur avait présentées comme chrétiennes, et certains se lancèrent dans des interprétations historiques pour élucider l'affiliation énigmatique de ce patrimoine autochtone aux chrétiens. C'est ainsi que le capitaine A. Maitrot explique à propos d'un fortin attribué aux chrétiens que « les traces latines, sinon portugaises, viennent, chez un peuple éminemment traditionaliste, des souvenirs laissés par les milices chrétiennes qui restèrent pendant si longtemps au service des princes de l'islam dans toute l'Afrique du Nord » (Maitrot 1916 : 282). Henri Basset voit dans la référence aux *Bortugiz* une influence historique et note que « les luttes que ce peuple livra sur la côte atlantique au cours des XVe et XVIe siècles ont frappé vivement l'imagination indigène : on se souvient de sa puissance, du pouvoir qu'il étendit sur de vastes régions ; et l'on croit pouvoir retrouver ses traces même dans des pays où il n'a jamais pénétré, jusqu'au cœur des montagnes marocaines. La renommée des Portugais a effacé celle des Romains, ou plutôt tous ces *iroumin* se sont confondus dans les souvenirs populaires » (Basset 1920 : 253)[5]. Loin de toutes ces analyses historiques fonctionnalistes qui réduisent l'interprétation des ruines à un amalgame témoignant d'une réminiscence synthétique du passé, le sens social de la perception particulière que les Aït Ba'amran ont de leurs vestiges est plutôt à chercher dans la logique de construction de l'histoire du territoire que leur regard tend à exprimer.

3. Chauler les édifices saints est en effet considéré comme un acte religieux.

4. De manière générale, tout ce qui ne comporte pas des cintres au 5/8 ou n'est pas percé d'ouvertures, c'est-à-dire ce qui n'est pas considéré dans les normes du style arabe, est imputé à l'influence latine.

5. Un autre exemple d'anachronisme relevé dans la région de Meknès mérite d'être mentionné et consiste, à l'inverse de l'exemple des Aït Ba'amran, à appréhender de vraies ruines romaines comme les traces du passage du sultan Moulay Ismaël mort en 791 apr. J.-C. (Herber 1927).

Les ruines imputées aux chrétiens ont toutes la caractéristique d'être regroupées à proximité des espaces sanctuaires et de longer les abords des frontières de la confédération, des tribus ou des fractions. Les greniers à blé, les matamores, les canaux hydrauliques, les bergeries et les habitations fortifiées forment des sites localisés et camouflés dans les reliefs frontaliers, épousant la courbe des cols en altitude. La complémentarité de toutes ces infrastructures laisse penser à un mode de vie totalement autarcique, coupé du monde et autosuffisant grâce aux infrastructures hydrauliques, pastorales et agricoles présentes sur place. De tels sites en ruines sont très rares au cœur des territoires et ils ne sont jamais affiliés aux chrétiens. Au contraire, à l'intérieur des territoires, les ruines sont habituellement distinguées par des toponymes qui les associent aux lignages des propriétaires des terres sur lesquelles elles se trouvent. La présence récurrente de sites fortifiés et collectifs sur les hauteurs des frontières est liée à une ancienne manière d'occuper le territoire par les tribus, caractérisée par deux temps d'habitation : un temps de paix et un temps de guerre appelé *siba*[6] marqué par des razzias intertribales. Si le temps de paix est matérialisé dans le territoire par des habitations en plaine, au centre de l'espace cultivable, celui de la guerre est inscrit aux sommets des plus hauts massifs, là où s'accrochent des greniers à grains où l'on cachait les récoltes et où sont camouflés des bastions villageois, servant de refuges lors des attaques. En période de razzias, les membres de la tribu soumis au pillage quittaient leurs résidences habituelles pour aller vivre de manière autarcique en haut des montagnes, près des greniers collectifs, à proximité des saints et de leurs descendants[7]. La stratégie était donc de délaisser la plaine du territoire aux razzieurs et de se réfugier aux frontières. Ces dernières, loin d'être des fronts, se présentaient comme une sorte de zone franche. Les territoires des tribus ont ainsi été occupés de manière alternée, tant de l'intérieur vers leurs périphéries que de leurs périphéries vers l'intérieur. À la différence des sites saints qui leur sont adjacents, les espaces frontaliers sur lesquels se trouvent les ruines attribuées aux chrétiens sont aujourd'hui ouverts : ils sont d'usage collectif et utilisés comme zones de pâturage par les tribus. La présence à proximité des espaces sanctuaires de constructions à usage commun et à vocation défensive, comme les greniers à blé, les matamores, les fours à chaux, rappelle l'explication donnée par Ernest Gellner sur le rôle protecteur des saints envers les infrastructures collectives en temps de guerre (2003 : 255).

Toutes ces ruines dispersées le long des frontières, vestiges des périodes de razzias, sont perçues par les Aït Ba'amran comme d'anciennes infrastructures militaires des « colonisateurs chrétiens ». Les matamores sont

6. Rappelons ici que seuls les « laïcs » (*ia'min*, ceux qui ne sont ni « gens de métier » ni descendants de saints) étaient directement impliqués dans ces conflits tribaux.

7. *Cf.* Berque (1955 : 103).

assimilés à des caches d'armes, les greniers à grains à des prisons, les ruines de bergerie à d'anciennes tranchées, et les canaux hydrauliques à des tunnels stratégiques. Lorsqu'il s'agit d'un simple abri de bergers, on dit tout simplement que jadis, un militaire chrétien s'est installé là pour surveiller les environs, sorte de poste de contrôle dénommé « T*igemmi u aroumi* » (« Maison du chrétien ») ou encore « *Tahanout u aroumi* » (« Chambre du chrétien »). Les territoires des tribus sont ainsi encerclés par la reconnaissance des traces d'une ancienne présence de militaires chrétiens.

Les Aït Ba'amran identifient sans hésitation les ruines frontalières comme des infrastructures militaires chrétiennes. Lorsqu'ils attribuent une étiquette chrétienne à un site, ils le font de manière immédiate. Pour reprendre les mots de Maurice Merleau-Ponty (1945), nous pouvons dire qu'il n'y a pas ici de distance entre le moment de la perception et le moment du jugement. Il ne s'agit là ni véritablement d'une réminiscence du passé, puisque l'identification de la ruine ne nécessite pas d'effort mémoriel de la part du sujet qui la perçoit, ni d'un mensonge de l'ordre d'un discours imaginé *a posteriori*, mais bien d'une reconnaissance instantanée. Or, on relève souvent un antagonisme sémantique entre le toponyme du site en ruine et la nature ontologique que lui attribuent les habitants. Ainsi, même si telle ruine frontalière s'appelle *tagadirt*, le « petit grenier », cela n'empêche pas les Aït Ba'amran de la percevoir comme les restes d'une ancienne prison chrétienne. Dans leur vision, il y a un décalage entre le champ conceptuel et le champ sémantique de la ruine[8]. En revanche, un même type de ruine, situé non pas sur les frontières mais à l'intérieur des terres, sera authentifié comme un ancien grenier tel que son toponyme et sa forme l'indiquent. Pour être perçues d'emblée comme d'anciennes infrastructures militaires chrétiennes, les ruines doivent donc être situées sur une frontière. Ce ne sont donc pas les ruines en tant que telles, mais bien la perception que les hommes ont de ces ruines qui définit l'espace en fonction de références au passé.

La perception particulière que les Aït Ba'amran ont des ruines frontalières répond à un principe de dépendance mutuelle entre l'identification des objets et l'identification de leurs emplacements. Si le sujet peut si aisément substituer un concept à un autre concept, telle une prison chrétienne à un grenier de construction locale, c'est parce que l'espace et le temps sont noués dans un réseau de déterminations de la perception ; cette perspective kantienne de la perception[9], largement utilisée par les géographes, « nous invite à ne pas dissocier l'emplacement des éléments qui s'y trouvent »

8. Cela s'explique en partie par le fait que dans les sociétés berbérophones du Maroc les toponymes sont quasi immuables et cela notamment en raison de leur rôle dans les systèmes d'orientation des parcours pastoraux et dans les systèmes de localisation des parcelles servant au cadastre terrien.

9. Ces quelques réflexions sur la perception sont en partie inspirées des cours de Gilles Deleuze sur la pensée de Kant (1978-1980 : 12).

(Debarbieux 1995*a* : 16). Dans l'exemple de la ruine de grenier perçue comme une ancienne prison, l'emplacement du site, à savoir la frontière, prend le pas sur l'apparence ; c'est ici l'espace qui fait la catégorie, la localisation de la ruine prime sur son apparence matérielle dans la manière dont elle est définie.

Par ce jeu du regard, la frontière donne à voir la référence historique d'une présence militaire chrétienne, ce qui met en lumière le rôle de la perception particulière que les Aït Ba'amran ont de l'espace dans la construction de leur mémoire historique. Or, force est de constater que parmi les recherches en sciences sociales sur la mémoire collective, rares sont celles qui ont pris en compte le facteur de la perception de l'espace. Dans une perspective très durkheimienne, Halbwachs aborde le rôle de l'espace dans la construction de la mémoire collective par la morphologie sociale du groupe qui l'occupe : « la plupart des groupes [...] dessinent en quelque sorte leur forme sur le sol et retrouvent leurs souvenirs collectifs dans le cadre spatial ainsi défini » (1968 : 166). Pour Halbwachs, la mémoire collective s'inscrit d'autant plus aisément dans l'espace social que celui-ci est constant : la mémoire « s'appuie elle-même sur la permanence de l'espace ou, du moins, sur la permanence de l'attitude adoptée par le groupe vis-à-vis de cette partie de l'espace » (1968 : 148). Et il finit par conclure que « c'est l'image seule de l'espace qui, en raison de sa stabilité, nous donne l'illusion de ne point changer à travers le temps et de retrouver le passé dans le présent ; mais c'est bien ainsi qu'on peut définir la mémoire » (1968 : 167). Éludant totalement la dimension subjective du rapport à l'espace, cette démarche envisage l'espace comme une surface imprimée par les structures sociales servant de support stable à la mémoire collective. Différemment d'Halbwachs qui met en avant la stabilité de l'espace socialement construit comme facteur principal de son rôle de support de la mémoire collective, l'exemple de la ruine de grenier frontalière perçue comme une prison nous incite à mettre l'accent sur la perception de l'espace comme principe d'évocation de l'histoire. En l'occurrence, si ces ruines évoquent des représentations collectives du passé, l'image historique qu'en ont les habitants, à savoir les traces d'une ancienne présence militaire chrétienne, diffère radicalement de celle que l'on attendrait *a priori*, c'est-à-dire les restes d'une ancienne organisation spatiale basée sur la défense.

Que révèle donc la perception particulière des ruines frontalières par les Aït Ba'amran à propos de leur vision d'un passé continuellement tourné vers l'extérieur ? Dans l'espace vécu des Aït Ba'amran, l'assimilation de ruines d'édifices collectifs et défensifs à des infrastructures militaires chrétiennes revient à appréhender les frontières des tribus et fractions comme d'anciennes zones de conflits contre l'Autre chrétien, et non contre la tribu voisine.

LA MÉMOIRE DU *JIHAD* ET L'OUBLI DES RAZZIAS

Le jihad *aux frontières*

Si les ruines attribuées aux chrétiens jouent le rôle de repères spatiaux pour délimiter les frontières segmentaires du territoire de la confédération, elles sont aussi des marqueurs d'événements. Les sites reconnus chrétiens sont toujours associés à des événements relatifs au *jihad*, mettant en scène de manière systématique des sièges héroïques conduits par des musulmans contre des places fortes ennemies. Pour les Aït Ba'amran, les ruines de matamores, de bergeries ou de canaux hydrauliques postés aux frontières, constituent les vestiges des sites militaires chrétiens qu'ils auraient jadis détruits. L'un de ces événements se serait déroulé près de Sidi Ifni, principale ville de la confédération située en bord de mer à l'embouchure d'un oued frontalier et soi-disant occupée jadis par les *Bortugiz*. Ces derniers avaient l'habitude de suspendre des lampes à huile au sommet de la montagne qui surplombe le territoire de la ville, afin de surveiller les *moujahidin* (combattants de la foi) Aït Ba'amran. Des ruines de bergeries et de greniers, situées au sommet de cette montagne, sont désignées comme les reliquats du site militaire des *Bortugiz* au milieu duquel flottait leur drapeau. On raconte que trois cent cinquante *moujahidin* se cachèrent au pied de la montagne et, de là, assiégèrent le site militaire, détruisirent les lampes puis envahirent Ifni pour enfin pousser à la mer ses occupants *bortugiz*. D'après les *fuqaha* (savants religieux), de cet épisode viendrait le nom Ifni, dérivé du terme arabe classique *ifna* («il est mort») qui signifie localement «endroit dévasté».

Pour être un espace propice au souvenir, le site doit être aussi un espace d'oubli : le souvenir des lieux de batailles imaginaires contre les chrétiens contraste avec l'oubli des conflits intertribaux qui s'y sont réellement déroulés. Ainsi en est-il du lieu-dit *Dfayer siba* («Les nattes de l'anarchie»), une plaine située aux frontières de deux tribus où se déroulèrent de nombreux combats internes à la confédération et aujourd'hui décrite comme ayant été le théâtre d'un bombardement français au début du siècle[10]. Les ruines frontalières témoignent toujours d'un *jihad* contre une présence chrétienne qualifiée de colonisation (*isti'amar*), et cela, qu'il s'agisse de la présence des *Bortugiz*, des *Sbbanoun* ou des *Franciss*. Une colonisation qui est décrite comme très oppressive ; par peur de rébellion armée, les *Bortugiz* auraient obligé les gens à n'avoir qu'un couteau par communauté territoriale, confisquant tout objet, dont les instruments agraires, susceptibles d'être utilisés comme armes, ce qui les contraignait notamment à

10. Des bombardements français et espagnols ont bien eu lieu en pays Aït Ba'amran, notamment dans le cadre de l'opération *Écouvillon* en 1958, mais les endroits cités dans les archives militaires ne correspondent pas à ceux décrits localement.

labourer et à moissonner au couteau. Les Aït Ba'amran comparent souvent leur *jihad* à l'*intifada* en Palestine, expliquant que, tout comme là-bas, les *moujahidin* armés de couteaux traditionnels (*ajenoui*) et de lance-pierres, luttèrent contre les colonisateurs dotés de fusils.

Le souvenir du *jihad* ne se limite pas aux ruines de chrétiens, il concerne aussi les espaces sanctuaires frontaliers qui leur sont adjacents. Parmi les saints postés aux frontières, certains sont réputés avoir été des meneurs du *jihad* contre les chrétiens. À ces leaders du *jihad* sont toujours associés des martyrs (*chuhada*), dont les tombes isolées ou regroupées en cimetière jonchent le sol des espaces sanctuaires. Aux yeux des Aït Ba'amran, les tombes de martyrs sont les parfaits témoins des combats contre les chrétiens. Tous ces martyrs sont anonymes, seuls les saints sont reconnus individuellement dans leur rôle[11]. Certaines de ces figures du *jihad* sont reconnues comme étant anciennes, tels les saints Ida u Simelel, pour ce qui est de l'intérieur des terres, et les Ouled bou Sbah ou les Rrgraga pour la côte ; d'autres figures sont plus récentes, tels les martyrs de 1957-1958 morts au combat contre les Espagnols. À propos des saints et martyrs du *jihad*, l'histoire locale écrite diverge bien souvent de la représentation qu'en ont les habitants. Les saints Ida u Simelel sont décrits dans les ouvrages sur l'histoire du Souss[12] comme des savants religieux, et non comme des meneurs de *jihad*. Tel que le relate l'histoire écrite, les cimetières dénommés Sidi Hucein[13] rassemblent les tombes d'élèves d'un grand savant religieux, adepte de la confrérie Nassiriya de Tamgrout, alors que le discours oral les désigne comme les tombes de jeunes martyrs embrigadés contre les chrétiens par un saint meneur du *jihad*. Les Aït Iazzawihda, dont les cimetières jalonnent les frontières en plaine[14], étaient des guerriers affiliés à la *zawiya* d'Assa dans le Sahara, dont la mission était plus de combattre les hérésies locales que les chrétiens[15]. Leur saint ancêtre dont le mausolée est à Assa fut, dit-on, un commandant religieux soufi qui aurait développé des écoles militaires où l'on enseignait la cavalerie et divers arts militaires à l'époque de la fondation de la *zawiya*. Les Aït Iazzawihda auraient donc été liés à la *zawiya* d'Assa au XIVe siècle, alors sous l'influence de la dynastie des sultans mérinides ; mais à cette époque, quelle nation chrétienne aurait bien pu avoir les moyens d'occuper le sud du Maroc ? Peu importe, pour les Aït Ba'amran, le *jihad* est un état de fait historique associé aux Aït Iazzawihda, ces derniers pouvant même parfois être confondus avec les Imwahdin (Almohades), dynastie précédant pourtant celle des Mérinides. La cohérence chronologique de toutes ces connexions

11. Ce qui diffère du cas de l'Algérie, où les martyrs du *jihad* contre la colonisation sont individualisés dans le souvenir historique (Carlier 2004 : 60).

12. *Cf.* Mokhtar Soussi (1960-1963).

13. Cimetières Sidi Hucein à Tahq, Zaouit, mais aussi Lakhssass.

14. Cimetières Aït Iazzawihda près des douars Agendou, Lmseidira, Id Brahim u Lhaj, Tighratin, Tigidar, Tnine aqdim...

15. À propos des Aït Iazzawihda et de la *zawiya* d'Assa, *cf.* Monteil (1967).

historiques ne relève pas de la succession des événements mais résulte de la focalisation de l'histoire sur un schème événementiel particulier : le *jihad*. Ces groupes de cimetières confériques éparpillés aux frontières du pays Aït Ba'amran, appréhendés localement comme des réseaux de martyrs, uniformisent le souvenir du *jihad* sur l'ensemble du territoire de la confédération. À partir des événements liés aux ruines de chrétiens et de la figure des saints et des martyrs, les Aït Ba'amran établissent une synecdoque temporelle et spatiale faisant du *jihad* une dominante historique du territoire.

Le rôle de meneurs de *jihad* est aussi endossé par les communautés de *chorfa* (descendants de saints et du prophète Mohammed) vivant aux frontières. Certains douars de *chorfa*[16] portent le titre de *morabitin*, qui, dans ce cas, ne renvoie pas à la dynastie des Almoravides, mais à un concept mystico-guerrier développé au début du XIe siècle[17]. Le terme *morabitin*, dérivé de l'arabe *rabata*, « lier », signifie « ceux qui sont liés », sous-entendu soudés pour une cause. On emploie plus rarement au sujet des communautés de *chorfa*, le terme *tagenza*, tiré du mot *iginzi*, « front » en tachelhit, interprété par les *fuqaha* comme le nom du front de mobilisation contre la christianisation espagnole. D'après les Aït Ba'amran, c'est à cause de la présence des *Bortugiz* et autres chrétiens que les *chorfa* sont venus et qu'ils se sont unis pour lutter contre l'ennemi. Pour eux, le *jihad* est la principale raison de l'arrivée des descendants du prophète Mohammed en pays Aït Ba'amran.

Les frontières de l'intérieur et l'opposition mystique entre sainteté et monde chrétien

Le souvenir du *jihad* s'inscrit sur la frontière, dans une contiguïté entre espaces sanctuaires et sites chrétiens. Pour ce qui est des frontières de l'intérieur des terres, celles délimitant la confédération, les tribus ou les fractions, la configuration spatiale de la proximité entre les espaces saints et les sites chrétiens met en scène une opposition en vis-à-vis qui tourne à l'avantage des premiers. Aux frontières de l'intérieur, qui sont le plus souvent montagneuses, les marques de saints sont toujours postées à une altitude un peu plus élevée que celle des traces de chrétiens. Bien souvent, le mausolée domine du sommet la ruine ancrée sur le col au-dessous. Le contraste entre espace sanctuaire et site chrétien est accentué par la présence attestée de *jnoun kafir* (génies païens) rôdant autour des ruines, tandis que les espaces sanctuaires sont habités par des *jnoun* domestiqués et convertis à l'islam par les saints. Contrairement aux *jnoun* musulmans, les *jnoun* païens sont des êtres errants avec lesquels on ne

16. Les douars où habitent les *chorfa* de la lignée Ouazzaniin dont l'ancêtre agnatique se serait implanté en pays Aït Ba'amran, il y a à peine trois siècles, portent aujourd'hui le nom de Morabitin. Les Id Warhman, lignage d'*igourramen* installés à Taloust chez les Aït Yuub, sont réputés pour avoir jadis lutté contre les *Sbbanoun*.

17. Chabbi (1995 : 511-525).

peut instaurer de complicité. De plus, certaines ruines chrétiennes sont associées à de célèbres personnages païens, tel Antara ben Chadad (poète arabe d'époque antéislamique), décrit comme un grand cavalier arabe, habillé de noir, qui razziait les chrétiens jusqu'à la mer. Les sites chrétiens sont aussi représentés comme le tiers du monde occupé par Gog et Magog (*talat Hajuj wa Majuj*, personnages coraniques maudits), domaine du chaos qui s'oppose au tiers vide (*talat u kifar*) incarné par les espaces sanctuaires. Grâce à la contiguïté des espaces sanctuaires et des sites chrétiens, les frontières de l'intérieur sont ainsi perçues en termes d'opposition mystique entre les pôles locaux de l'islam et les reliquats d'un monde profane.

La côte comme espace d'emboîtement[18] entre l'univers des saints et le monde des chrétiens

Les chrétiens sont aussi localisés sur la côte par les Aït Ba'amran, mais de manière différente. Sur la côte, la proximité entre les marques de saints et les traces de chrétiens est parfois telle que l'on a, à première vue, du mal à les distinguer les unes des autres. Sur la plage, en contrebas du mausolée du saint Sidi Mohammed ben Abdallah, des fragments de mortier traditionnel accrochés à des roches sont désignés comme les restes d'un ancien port chrétien. Un des murs de la mosquée adjacent au mausolée de ce saint serait, dit-on, d'origine *bortugiz*, vestige d'un comptoir que les chrétiens auraient construit à cet endroit. Au douar de Sidi Bounoir, qui se situe à une vingtaine de kilomètres au nord du pays Aït Ba'amran, la mitoyenneté entre les saints et les chrétiens est poussée à son paroxysme et fait la renommée de cette communauté dans toute la région. Le saint Sidi Bounoir était un pêcheur arrivé par barque d'Égypte et qui, après avoir échoué sur la plage, fut accueilli par un *Bortugiz* du nom de Frifriq. La tombe de ce chrétien, régulièrement chaulée, est accolée au mausolée du saint. Encore plus surprenant, dans le cimetière du même douar de pêcheurs, reposerait un Anglais qui y fut enterré en l'an 800 de l'hégire et dont la tombe porte le nom de Ifri n chquibte, la « Grotte aux filets de pêche ». Comme en témoignent la tombe chaulée de Frifriq, le mur *bortugiz* de la mosquée ou encore la tombe d'un Anglais au sein d'un cimetière musulman, en bord de mer, les traces des chrétiens sont incrustées au cœur des espaces saints. Ainsi, sur la côte, les espaces sanctuaires englobent les traces des chrétiens alors que, dans les terres, les deux espaces sont clairement distincts et séparés. En raison de cette promiscuité entre les marques de saints et les traces de chrétiens, la côte revêt une dimension de l'altérité différente de celle incarnée aux frontières de l'intérieur des terres sous la forme d'une opposition mystique entre islam et monde profane : la côte s'apparente, elle, à un espace d'emboîtement entre l'univers des saints et le monde des chrétiens.

18. Le terme « emboîtement » appliqué à la frontière est repris à Charles Malamoud (2006).

Quant à la mer, elle est définie comme ce qui est au-delà de toutes frontières, le seul endroit qui échappait jadis à l'emprise du roi Salomon, pourtant réputé avoir régné sur le monde entier. La mer est appréhendée comme un espace en soi, un tiers du monde, *talat u bihar*, distinct des deux autres tiers, le tiers vide des espaces sanctuaires et le tiers chaotique des sites chrétiens. De nombreux récits oraux mettent en scène la mer comme le monde de l'ascétisme pur, là où les prophètes (Jonas ou Ali) peuvent se cacher en dernier recours, là où toute magie est annihilée, là enfin d'où serait issu le premier mausolée de l'histoire.

Récit 8 : Légende de l'apparition du premier mausolée[19]

« Jadis, existait en ces terres, un jeune homme qui consacrait tout son temps à s'occuper de sa vieille mère. Chaque jour, il lui apportait à manger et à boire, il la couvrait quand elle avait froid et l'aidait à se déplacer. Personne d'autre que lui ne pouvait accomplir ces tâches. Ne sachant pas comment remercier son fils, sa vieille mère priait quotidiennement pour qu'il puisse un jour trouver un pays où il n'y ait ni sultan, ni *seytan*. Lorsqu'elle mourut, son fils l'enterra, puis, après quelques jours, il eut des maux de tête et se sentit mal. Il erra vers le bord de la mer, s'approcha d'une crique et soudain aperçut un mausolée jaillissant des eaux pour aller se projeter sur la plage. Il se dirigea vers le mausolée, trouva sa porte ouverte et entra. Celle-ci se referma subitement derrière lui et le mausolée retourna dans la mer de la même façon qu'il était arrivé sur la plage.

Dieu avait donné à Sidna Suleyman (le roi Salomon) le pouvoir de régner sur les *jnoun*, les animaux et les êtres humains. Aucune région du monde n'échappait à son contrôle. Un jour, la huppe, messagère de Dieu, qui avait suivi toute la scène de l'apparition du mausolée, vint trouver le roi Suleyman et lui demanda :

– Ton autorité s'étend-elle sur toutes les créatures de ce monde ?

– Toi seule connais la réponse, lui répondit Suleyman.

– Sache qu'il y a quelqu'un dans ce monde qui échappe à ton autorité, lui révéla la messagère.

Suleyman l'interrogea :

– Qui est-ce donc, un être humain ou un *djinn* ? Où se trouve-t-il, sur la terre ou dans la mer ?

La huppe lui indiqua alors qu'il s'agissait d'un être humain résidant dans la mer. Suleyman embarqua tout de suite sur un bateau et fit appel à trois poissons auxquels il demanda de rechercher ce mausolée où résidait l'homme qui échappait ainsi à son autorité. Il leur promit qu'en cas de réussite, il leur donnerait de quoi manger jusqu'à ce qu'ils soient rassasiés. Sur ses ordres, le petit poisson effectua un voyage de trois mois, le deuxième un peu plus gros, un voyage de six mois et le troisième encore plus gros, un périple de neuf mois.

Le petit poisson parcourut toute la mer avec la volonté de Dieu et s'en retourna sans avoir aperçu le moindre mausolée. Après un voyage de six mois, le deuxième trouva le mausolée et le ramena à la surface jusqu'au bateau du roi Suleyman. Ce dernier demanda à Dieu de lui ouvrir la porte du mausolée. La porte s'ouvrit et Suleyman découvrit à l'intérieur un jeune ascète en train d'étudier les sciences coraniques. Il l'interrogea :

19. Racontée par Ta'achro, ancien caravanier.

– Oh créature de Dieu, qui es-tu, *djinn* ou être humain ?

– Je suis un être humain, mon seigneur, répondit le jeune homme.

– Pourquoi es-tu ici, aux confins de la mer ?

– Ma vieille mère, qui m'a engendré et que je servais, a prié Dieu de m'abriter dans un endroit où il n'y ait ni sultan ni satan. Lorsque la fin de sa vie est arrivée, je l'ai enterrée, et après quelques jours pendant lesquels j'ai été atteint de maux de tête, je me suis promené sur la côte pour me rafraîchir. C'est alors que je me suis trouvé devant ce mausolée, j'y suis entré, la porte s'est refermée et c'est comme cela que tu me trouves ici maintenant.

Suleyman lui demanda :

– Et maintenant, que veux-tu ? Retourner sur la terre et dans le monde ou rester dans le mausolée ?

– Je vais rester à ma place, au-delà de la limite de ton royaume, c'est le choix de ma mère, conclut le jeune ascète.

Le roi Suleyman acquiesça et ordonna finalement aux poissons de ramener le mausolée là où ils l'avaient trouvé. »

Dans ce récit, le premier mausolée incarne le pays espéré par une mère pour son fils dévoué, à l'abri des *seytan* (esprits maléfiques) et des sultans. Même Sidna Suleyman (le roi Salomon), qui gouverne alors sur le monde entier, n'a pas d'emprise sur le mausolée une fois qu'il est dans la mer. À une époque où le pouvoir de Suleyman est omniprésent sur terre, la mer constitue l'au-delà des limites de son royaume ; en l'absence de frontières terrestres, c'est tout naturellement au fin fond des mers que le mausolée trouve sa place. Néanmoins, ce que préserve le mausolée n'est plus le fils qui consacrait son temps à sa mère, mais un jeune ascète qui voue sa vie aux sciences coraniques. La mer se situe au-delà de tout royaume terrestre, au-delà des frontières entre monde musulman et monde chrétien, au-delà de tout *jihad*, là même où l'islam peut être vécu pour soi, comme dans le cas où ce jeune ascète qui abolit en lui toute référence à la société, hormis le souvenir de sa mère face auquel même le plus grand des sultans de l'histoire ne peut que s'incliner. Il y a comme une transition, comme un mouvement d'extension de l'univers religieux qui se déploie le long des frontières de l'intérieur des terres, où l'islam s'oppose aux chrétiens, vers la côte, où les deux mondes s'entremêlent, pour enfin aboutir dans la mer, dernier refuge d'un islam individualiste.

La mer n'est pas pour autant envisagée comme faisant partie du monde musulman, *Dar al Islam*, et le marin noyé est d'ailleurs traité tel un martyr. Contrairement aux autres frontières qui délimitent le territoire d'une tribu de tel autre, la côte ouvre véritablement sur le monde chrétien, les Canaries étant localisées par les Aït Ba'amran juste au large de leur pays. C'est par la mer que les premières invasions chrétiennes sont venues. Mais, si les chrétiens se contentent d'exploiter la mer et la côte, comme c'est le cas de Frifriq le *Bortugiz*, ils peuvent ne plus apparaître comme des ennemis colons mais comme des partenaires. Néanmoins, des hauts faits du *jihad* sont bel et bien attestés sur la côte, mais ils sont toujours localisés aux embouchures des oueds qui font office de frontières segmentaires du territoire

de la confédération. Sur la côte, le souvenir du *jihad* n'est ainsi manifesté qu'aux extrémités des frontières segmentaires. Par contre, les saints côtiers qui ne marquent pas l'embouchure des oueds frontaliers sont le support du souvenir d'une relation pacifique avec les chrétiens ; un partenariat dénoncé par les *fuqaha* qui qualifient ces saints côtiers d'inventions chrétiennes dont l'objectif est de corrompre l'islam.

Les frontières du milieu sans saints ni chrétiens

En pays Aït Ba'amran, il est une frontière où la référence aux saints et aux chrétiens est totalement absente. La frontière qui traverse d'est en ouest le territoire de la confédération en son milieu, délimitant les deux grands espaces claniques caractérisés par des circuits de souks distincts, pourtant clairement marquée par le lit d'un oued, n'abrite aucune marque de saints ou de chrétiens et n'est pas désignée comme une ligne de front du *jihad*. Or, il se trouve que cette frontière ne fut jamais le théâtre de guerres internes, les conflits s'opérant selon un axe segmentaire nord/sud, celui des alliances politiques entre tribus ou fractions, les *leff*.

En fonction de la disposition spatiale des saints et des chrétiens, nous pouvons relever trois types de frontières qui délimitent et fractionnent le pays Aït Ba'amran :

– les frontières segmentaires du territoire de la confédération, caractérisées par le souvenir permanent du *jihad* et l'opposition mystique entre islam et monde profane ;

– la côte, où l'univers des saints et le monde des chrétiens sont emboîtés, mais où les vestiges du *jihad* sont ancrés aux embouchures des oueds faisant office de frontières segmentaires ;

– les frontières du milieu, frontières de non-violence séparant deux espaces claniques endogames du point de vue des réseaux commerciaux et religieux, le long desquelles on ne trouve trace ni de saints ni de chrétiens.

Au final, la référence au *jihad* est absente de la frontière séparant les deux espaces claniques (qui n'obéit pas à la logique du conflit) et de la côte, hormis les embouchures d'oueds frontaliers. Il apparaît donc que cette référence au *jihad* est avant tout localisée aux frontières segmentaires, à savoir celles séparant des tribus ou fractions susceptibles d'entrer en conflit.

Aux frontières segmentaires du territoire de la confédération, la contiguïté et la complémentarité entre les sites saints et chrétiens, entre un ailleurs porteur des valeurs de l'islam et un ennemi stigmatisé par la figure du chrétien, plantent le décor du souvenir d'un *jihad* qui inonde la mémoire historique des Aït Ba'amran. La perception des frontières établit ainsi une jonction symbolique entre les tensions du temps et de l'espace. L'association, sur les frontières, entre les marques de saints et les traces de chrétiens, vient substituer au passé des guerres tribales celui d'un *jihad* contre les chrétiens. Les anciennes querelles entre tribus ainsi que le rôle

pacificateur des saints sont oubliés au profit du souvenir du *jihad*. Dans la perception qu'ont les Aït Ba'amran de leurs frontières, l'ennemi n'est pas la tribu voisine mais le chrétien.

LA CONQUÊTE RELIGIEUSE DU SOL

La présence des saints et des chrétiens aux frontières est commentée dans un récit mythologique sur la fondation du pays Aït Ba'amran, récit connu de tous.

Récit 9 : Le retrait des eaux et l'arrivée des saints

« Avant l'arrivée des premiers saints musulmans, le pays Aït Ba'amran était recouvert par la mer, excepté certains îlots émergés qui forment aujourd'hui les plus hauts sommets frontaliers de la région. Ces derniers servaient de ports aux *Bortugiz*, des chrétiens, pêcheurs de fruits de mer et de poissons de qualité comme le bar. Au moment où les saints sont arrivés, un personnage que l'on nomme Abouraz (certains disent qu'il s'agit d'Alexandre le Grand) a creusé le détroit de Gibraltar (Bouraz) et une partie de l'Océan s'est alors écoulée dans la Méditerranée. La mer s'est alors retirée quelque peu des côtes occidentales marocaines et notamment de celles du Souss, laissant à découvert toute une région de plaines et de collines. C'est alors que des saints musulmans, venus de la région de Tafraoute, armés de bâtons crochetés, de pierres et de lance-pierres, se sont battus contre les *Bortugiz* pour finir par les repousser dans la mer. Ce pays est resté comme cela, et après, ceux qui sont venus ont pu s'y installer. »

Dans ce récit, les *Bortugiz* sont présentés comme les premiers habitants du pays Aït Ba'amran ; ils étaient là avant puisque les saints les y ont trouvés. Ernest Gellner avait déjà souligné que « la croyance que les proto-habitants étaient des Portugais (*Portkiz*, *Portikzi*) troglodytes est répandue [...] partout dans l'Atlas et dans les autres régions berbères du Maroc » (2003 : 171). À propos d'un ancien grenier fortifié appelé *Agadir-n-taroumit*, localisé du côté de Taghjijt, Robert Montagne écrit qu'« une légende commune à toutes les régions berbères de l'Afrique du Nord veut que ces anciennes constructions ainsi que les cavernes des rochers, aient été celles des chrétiens, ils auraient péri exterminés par les musulmans » (1930b : planche 41). Bref, de nombreux auteurs ont mentionné la tendance prégnante au Maghreb à attribuer les origines des vestiges d'un passé révolu aux chrétiens considérés localement comme les premiers habitants, sans pour autant avoir analysé la portée du phénomène. Or, le discours mythologique des Aït Ba'amran ne figure pas vraiment les chrétiens comme les premiers occupants du territoire dans sa totalité, puisque leur occupation des terres se limite aux sommets émergés, aujourd'hui marqueurs des frontières. L'altitude à partir de laquelle le pays a été occupé par les premiers *Bortugiz* est signalée dans le paysage par des toponymes montagneux composés du terme arabe *lbhar*, « mer », témoignant selon les habitants, de l'ancien niveau de la mer avant

son retrait. Elle est aussi perceptible par l'intermédiaire de soi-disant ruines de ports *bortugiz*, situées en pleine montagne, et qui sont en fait d'anciennes habitations fortifiées occupées jadis en période de razzias intertribales. Ainsi, les *Bortugiz* ne sont que les premiers occupants des frontières, ils incarnent un passé qui se limite à celles-ci. De surcroît, les *Bortugiz* sont des pêcheurs, ils n'ont donc pas entrepris d'exploitation agraire et n'ont fait aucune utilisation du sol. L'association entre *Bortugiz* et pêcheurs est récurrente, nous avons vu qu'elle est mise en scène sur la côte actuelle du pays Aït Ba'amran, par une proximité intime entre les marques des saints patrons des pêcheurs et les chrétiens. Cette dévalorisation religieuse de la pêche n'est pas sans rappeler le peu de considération porté dans le monde maghrébin pour la profession de batelier ou de pêcheur (Planhol 2000 : 50). Quoi qu'il en soit, pour les Aït Ba'amran, la pêche n'apparaît pas comme une activité fondatrice d'un territoire musulman.

Les *Bortugiz* ne sont pas non plus vraiment décrits comme des autochtones : leur présence aux frontières est qualifiée de colonisation (*isti'amar*), et ce, même s'ils sont censés être les premiers à s'être installés en pays Ba'amran. Tout se passe comme si cette région du monde était vouée depuis toujours à être occupée par des musulmans. En ce sens, les *Bortugiz* sont décrits comme des usurpateurs qui n'avaient pas le droit d'exploiter le pays. Le *jihad*, à la différence de son sens classique, prend ici l'aspect d'une reconquête du territoire et non d'un mouvement de conversion : les *Bortugiz* sont chassés d'un pays qui ne leur était pas destiné ; on ne cherche en rien à les convertir. Les frères saints, d'origine extérieure mais provenant d'une région berbère connue pour son érudition religieuse, sont mis en scène en tant que meneurs du *jihad*, garants de l'existence territoriale du pays Aït Ba'amran et premiers gestionnaires du sol, puisque leur arrivée coïncide avec le retrait de la mer. Le mythe arrange l'histoire, avec l'entremise du prophète Alexandre le Grand[20], pour que la terre fertile des plaines et des collines soit vierge lors de l'arrivée des saints. Par l'intermédiaire de ces derniers, qui resteront cantonnés aux frontières, l'avènement de l'islam en pays Aït Ba'amran coïncide avec la possibilité offerte aux futurs arrivants laïcs de cultiver la terre, mettant un terme à un temps chrétien où seule la pêche était pratiquée. C'est donc grâce aux saints que des territoires cultivables purent être occupés par les tribus laïques. L'opposition entre pêche et agriculture rejoint celle entre chrétiens et musulmans, et le rapport au sol n'existe que par l'arrivée des saints, le « sol » s'entendant non seulement comme résidence mais aussi comme exploitation et occupation des terres. Ce discours mythologique prend l'aspect d'un camouflage de l'autochtonie, puisque tout ce qui est antérieur aux saints du *jihad* est considéré comme *bortugiz*, donc chrétien. Or, de nombreux éléments de la culture ancienne des *issuqin* (population

20. Dans la tradition coranique, Alexandre le Grand, appelé Sidna Duül Karnaïn, est considéré comme un prophète.

noire autochtone), tels les canaux hydrauliques, les fours à chaux ou encore les passe-mains pour serrure, sont affiliés aux *Bortugiz*. Dans le souvenir des habitants, l'autochtonie des *issuqin* est camouflée par la colonisation originelle du pays par les chrétiens. Par l'entremise d'un principe de *reconquista* légitimée, le *jihad* métaphorise la norme des rapports entre anciens occupants et nouveaux arrivants, et cela se traduit notamment par la réputation de mauvais musulmans imputée aux *issuqin* (*cf.* chapitre 1). Les chrétiens figurent ainsi les ancêtres des noirs autochtones qui se retrouvent exclus de l'histoire par l'étiquette de bâtards imputée à leurs descendants. Le *jihad* contre les chrétiens est, en quelque sorte, une métaphore historique du conflit foncier entre anciens occupants et nouveaux arrivants.

Cette tendance à évincer l'ancienneté de l'occupation du sol se retrouve aussi dans les Aurès où l'on remarque « quelque chose du refus ou du malaise des montagnards envers l'autochtonie » (Colonna 1987 : 249). En Tunisie aussi où « les hommes du Jérid [refusent] d'imaginer qu'ils puissent être les descendants d'autochtones, ce rejet s'exprime à travers la prégnance du modèle d'une origine "conquérante", produisant des récits d'une ressemblance si remarquable qu'on ne saurait douter de leur caractère structural » (Dakhlia 1990 : 102). Cette conception de la fondation semble propre au Maghreb et diffère de celles que l'on peut rencontrer dans d'autres aires culturelles « voisines », méditerranéennes ou africaines. Ainsi, dans la Grèce ancienne, la fondation, présentée comme un rapport entre extériorité et chtonien, est entérinée par la coexistence officielle entre deux cultes, ceux aux divinités chtoniennes et ceux aux dieux de la conquête (Apollon, Athéna...). Parfois même, une divinité comme Déméter peut incarner les deux rôles comme à Thèbes et à Mégare où sa présence signifie d'après François de Polignac « une capacité de rendre présents dans l'espace politique et religieux les groupes autres que le corps des fondateurs » (1990 : 298). Chez les Kasena et les Gourmantché (Burkina Faso) et dans bien d'autres sociétés d'Afrique subsaharienne, la notion de fondation est exprimée par la production de mythes structurés autour de la rencontre entre le nouvel arrivant et l'autochtone (« être déjà là » et reconnu comme tel), qui met en scène l'alliance matrimoniale entre ces deux figures (Liberski-Bagnoud 2002).

Dans le Sud marocain, la fondation ne semble être pensée qu'en rapport à la sainteté et à l'extériorité, et le chtonien est absent ou plutôt nié, voire effacé, par la référence à une catégorie omniprésente de l'altérité : le chrétien. Corrélativement, et contrairement à de nombreuses sociétés où la fondation est pensée et célébrée au centre du territoire, le pays Aït Ba'amran est perçu par ses habitants comme ayant été fondé aux frontières. L'histoire de l'occupation du sol va toujours du plus ancien au plus récent, à savoir des frontières aux communautés résidentielles contemporaines. Un sens commun est donné à l'espace et à l'histoire. Le territoire comme l'histoire se lisent de l'extérieur vers l'intérieur. La temporalité de l'histoire se déploie aussi du haut vers le bas, puisque l'époque des *Bortugiz* et

des premiers saints est localisée sur les montagnes. Dès lors, on comprend mieux l'intérêt de tous ces points de vue aux frontières, indiqués par les marques de saints, d'où l'on peut apprécier le territoire dans le sens de son histoire et depuis son sommet.

L'histoire du pays Aït Ba'amran, en tant que terre d'islam, commence avec les saints du *jihad*. Si l'arrivée des premiers saints entraîne le départ des *Bortugiz*, elle ne signe pas pour autant la fin du temps du *jihad* et la disparition des chrétiens. D'après ce que nous en disent les récits oraux et l'interprétation des ruines, les chrétiens reviennent en effet de manière incessante sous la forme de nouvelles vagues de *Bortugiz* mais aussi de *Sbbanoun*, d'*Ingliz* et de *Franciss*. À chaque nouvelle vague de chrétiens correspondent de nouvelles arrivées de saints et de *chorfa* assurant la perpétuation du *jihad*. Par l'entremise des mausolées, des ruines et des mythes dont ils constituent le décor, le *jihad* est donné à voir comme principe d'appropriation foncière aux dépens de l'autochtonie : le droit de conquête prend le pas sur le droit du sol selon une dialectique historico-spatiale imprimée aux frontières du territoire opposant l'islam aux chrétiens. De la sorte, le souvenir du *jihad* originel campe aux confins du territoire et de son histoire, aux origines du temps et de l'espace.

LA COMMÉMORATION RITUELLE DU *JIHAD* AUX FRONTIÈRES

Les moussem *du* jihad

Dans l'histoire récente, les armées de résistance Aït Ba'amran se sont réellement soulevées, d'abord contre les colonisateurs français en 1917, puis contre les Espagnols en 1957-1958. Or par les plus grands « hasards de l'histoire », de mémoire d'habitants ou d'historiens locaux, les événements majeurs de cette résistance contemporaine contre la colonisation, qualifiée de *jihad*, se sont déroulés aux points les plus stratégiques des frontières des tribus et des confédérations, là où le sceau des saints les plus célèbres est apposé. Ces nœuds du territoire et de l'histoire sont, chaque année, le théâtre de *moussem* qui célèbrent les saints et les hauts faits du *jihad*.

Le site du mausolée de Sidi Mohammed ben Abdallah, saint qui fut guidé en cet endroit par son bâton, est niché au cœur d'une large crique, dans l'embouchure de l'oued Salgumad. Cet oued marque la frontière Sud du territoire de la communauté des *chorfa* de Mirleft, qui joue elle-même le rôle d'espace tampon entre la confédération des Aït Ba'amran et celle des Aït Sahel (*cf.* carte 5). L'oued Salgumad était aussi l'ancienne frontière entre la partie colonisée par l'Espagne, au sud, et celle colonisée par la France, au nord, ce qui est attesté par les Aït Ba'amran et par les archives coloniales. De part et d'autre des deux rives de l'embouchure de l'oued, les ruines des postes douaniers (*lbisto*) espagnols et français situées en vis-à-

vis sont appréhendées comme les vestiges de cette époque coloniale récente. Elles font partie du décor du site et personne ne songe à les détruire. Fin 1957, une bataille aurait éclaté à Sidi Mohammed ben Abdallah avec la prise d'assaut, par un groupe de combattants Aït Ba'amran, du poste de douane espagnol. D'après les récits oraux, les échanges de tirs firent plusieurs morts des deux côtés (*cf.* récit 1). Le souvenir de cet événement est célébré par la présence, à côté du mausolée, d'un cimetière de martyrs, *kabara chuhada*, à l'entrée duquel est disposée une plaque commémorant les faits et gestes de ces hommes tombés pour l'indépendance du Maroc. Voici ce que dit cette plaque commanditée par Hassan II :

> « Au nom de Dieu, le miséricordieux, ne pensez pas que ceux qui sont morts pour Dieu le sont réellement, ils sont vivants, ils ont été accueillis par Dieu qui les entretient.
>
> On revendique que cette belle plaque soit située à l'endroit où les colonisateurs espagnols ont tracé une limite entre les tribus.
>
> Cette plaque constitue un témoignage véridique sur la plus grande *intifada* que les enfants des tribus Aït Ba'amran ont réalisée grâce à toute leur bravoure.
>
> Le destin de Dieu a voulu que le caïd de cette *intifada* ne puisse être qu'un sultan gigantesque, sa Majesté, le roi Hassan II, que Dieu lui accorde la victoire.
>
> Il a suivi le chemin de son père, le héros de la liberté et de l'islam, sa Majesté Mohammed V, à qui Dieu a tout pardonné, que Dieu embellisse sa tombe, pour casser ces frontières imaginaires le jour du 30 juin 1969.
>
> Le plus sincère symbole pour les plus forts des liens entre un peuple qui a honoré ses engagements envers Dieu et un trône qui a sacrifié dans le but de lutter pour l'union, la protection et la souveraineté du pays. »

Dans ce texte, Hassan II est présenté comme le leader de l'*intifada* menée par les Aït Ba'amran. Par *intifada*, il faut entendre ici révolte contre les colonisateurs, le terme « *jihad* » n'étant pas utilisé, ni même celui de « martyrs », même si le texte leur rend hommage sous l'appellation de « ceux qui sont morts pour Dieu ». Le texte commémoratif concerne les relations directes entre une confédération tribale et son sultan. Dans ce cadre, le sultan reconnaît, sans les citer, les actes de bravoure que les Aït Ba'amran ont réalisés contre les colonisateurs. Néanmoins, ce n'est pas la date de 1957-1958 qui est mentionnée, c'est-à-dire celle des événements de l'*intifada*, au cours desquels les Aït Ba'amran sont tombés, mais celle du 30 juin 1969, à savoir celle du départ des Espagnols de Sidi Ifni. De surcroît, le texte considère la frontière tribale indiquée par l'emplacement de la plaque comme une invention des Espagnols à laquelle Hassan II mit un terme en « cassant ces frontières imaginaires le jour du 30 juin 1969 ». Or, nous avons vu que pour les Aït Ba'amran, cette frontière existe au moins depuis l'époque du saint Sidi Mohammed ben Abdallah. En fait, le texte se place exclusivement du point de vue du sultan, c'est-à-dire de celui des frontières du royaume, alors que, pour les Aït Ba'amran, ces événements sont interprétés en fonction des frontières du territoire de leur confédération. Le message adressé par

Hassan II aux Aït Ba'amran est clair : il les glorifie à condition que leur action rentre dans le cadre de la lutte pour l'indépendance du royaume du Maroc, et non dans celui de la protection de leurs frontières.

Chaque année, le deuxième jeudi du mois de février, lors du *moussem* de prières du saint Sidi Mohammed ben Abdallah, les autorités locales et les représentants des ministères marocains se joignent aux *tlba* (étudiants coraniques) et aux pèlerins provenant pour la plupart des deux confédérations délimitées par le site du *moussem*. Là, ils récitent tous ensemble la prière des *moujahidin*. Par cette commémoration, le site de Sidi Mohammed ben Abdallah est hissé aux niveaux tribal et national comme un symbole de la lutte pour l'indépendance. Si d'après les autorités, ce *moussem* commémore le départ des Espagnols en 1969, les Aït Ba'amran, eux, y célèbrent le *jihad* des années 1957-1958, qu'ils considèrent avoir mené seuls. De plus, les Aït Ba'amran n'hésitent pas à lier le site des événements de 1957-1958 à d'autres faits légendaires de leur histoire récente ; c'est ainsi qu'ils racontent comment, quelques années auparavant, le sultan Mohammed V se réfugia dans le mausolée de Sidi Mohammed ben Abdallah alors qu'il était poursuivi par les Français. La propension historico-centrique des Aït Ba'amran à rapporter l'histoire du Maroc, et du monde musulman en général, à leur territoire, outrepasse de loin toutes les tentatives de réappropriation de l'histoire locale de la part de l'État marocain (*Makhzen*).

Au sein du cimetière de Sidi Mohammed ben Abdallah, à côté des tombes des martyrs de 1957-1958, seraient enterrés d'autres martyrs d'une époque plus ancienne, celle de la colonisation *bortugiz* qui aurait pris fin avec le *jihad* mené par le grand saint du Tazerwalt, Sidi Ahmed u Moussa. D'après les habitants de la région, le terme Salgumad, nom de l'oued à l'embouchure duquel se niche le mausolée du saint, renvoie à « Samtmat », nom d'un ancien général *bortugiz*. Samtmat commandait un ancien port *bortugiz* installé dans l'embouchure de l'oued, d'où partaient les produits de la pêche ainsi que d'autres richesses de la région. Les restes de mortier sur la plage sont désignés comme les vestiges du port *bortugiz* et le mur Nord de la mosquée adjacente au mausolée aurait été bâti à partir de la ruine d'un mur d'un comptoir *bortugiz*. Le saint Sidi Mohammed ben Abdallah, mort en 1146 de l'hégire (1733 apr. J.-C.), serait arrivé là juste après la fuite des *Bortugiz* chassés par le *jihad*, et juste avant l'intrusion des *Sbbanoun* (Espagnols). Le discours oral témoigne du rôle du saint dans la reconstruction spatiale du territoire des Aït Ba'amran après le départ des *Bortugiz*, en racontant comment il aurait converti vingt-deux couples de *jnoun*, les répartissant le long des frontières des tribus de la région. Ces derniers sont soi-disant très nombreux au niveau de l'embouchure de l'oued Salgumad ; jadis, personne ne pouvait passer la frontière de nuit sous peine de recevoir des jets de pierres ou d'apercevoir des flammes sortant de la terre. Le saint Sidi Mohammed ben Abdallah fait ainsi le relais entre le départ des *Bortugiz* et l'arrivée des *Sbbanoun*, le temps pour lui de réorganiser le territoire.

À Sidi Mohammed ben Abdallah, le *jihad* ne semble pas avoir commencé uniquement avec les *Bortugiz*. Le site est aussi empreint des gestes héroïques du prophète Ali, gendre du prophète Mohammed et ancêtre revendiqué de tous les *chorfa*. D'après les légendes locales, Ali aurait été pourchassé à cheval par les chrétiens depuis le Mashreq (l'Orient), jusqu'à l'embouchure de l'oued en question, en pays Aït Ba'amran. Là il aurait feinté les chrétiens avec l'aide de Dieu qui lui aurait frayé un passage dans un monticule rocheux situé au milieu de la plage, et qui porte le nom de « Grenier du seigneur Ali » (Tagadirt n Moulay Ali). L'on raconte qu'en empruntant ce passage miraculeux, Ali entra dans la mer avec son cheval pour ressortir de l'autre côté de la crique par une arche prodigieusement apparue nommée la « Cuisine du seigneur Ali » (Anual n Moulay Ali). Une pierre près de l'arche est censée porter la marque du sabot de sa jument tout juste sortie de la mer. De là, Ali fila dans la forêt, et disparut. L'histoire d'Ali signale son passage sans que soit évoquée une quelconque installation ; pourtant, le héros marque de son mouvement une vaste région. Ali n'est donc pas comme les saints qui finissent par s'enraciner. Néanmoins, il est intrinsèquement lié au pays Aït Ba'amran comme le révèle la suite de l'histoire : l'endroit où Ali est sorti de la mer pour échapper aux chrétiens est aussi le lieu où aurait été célébré son mariage avec une fille de la région avant de disparaître. Certes il n'a été que de passage, mais il a contracté une alliance, une empreinte de sang indélébile dans la mémoire des hommes. Les récits oraux ne disent rien sur les descendants issus de cette union éphémère mais, comme tous les *chorfa* sont réputés descendre d'Ali, la présence de ce dernier en terre Aït Ba'amran affirme une fois de plus leur ascendant historique sur le sol. Si Ali évite par la ruse l'affrontement direct avec les chrétiens, les récits oraux insistent aussi sur ses qualités guerrières : il était doté de la force de quarante hommes dans chaque bras et armé d'un sabre bifide, *Zul fiqar*, épée magique capable de couper cent têtes en un seul mouvement. Pour les Aït Ba'amran, Sidna Ali est le premier martyr de l'islam et c'est avec lui que débute le *jihad*. Le combat d'Ali résonne en écho avec celui des premiers saints contre les *Bortugiz* ou avec celui des *moujahidin* de 1957-1958 contre les Espagnols, alimentant le souvenir d'un *jihad* universel et intemporel en ces lieux.

D'autres sites saints frontaliers, comme celui de Ig Iourigh (à l'intersection des frontières des Aït Ba'amran, des Aït Brayyim et des Aït Sahel), font la jonction spatio-temporelle entre différentes époques de la colonisation, entre des événements récents de la lutte contre l'occupation espagnole et française et des événements légendaires d'un *jihad* originel. D'après les Aït Ba'amran, au pied de la montagne de Ig Iourigh, au lieu-dit « Igelfen », se serait déroulée une bataille qui les aurait opposés au caïd Haïda u Mouïs, un agent de la colonisation française décidé à les soumettre. Certains hommes Aït Ba'amran auraient réussi à intégrer les troupes du caïd en tant que guides et purent ainsi diriger la colonne vers un guet-apens. L'armée fut décimée et la tête du caïd tranchée. Le récit s'avère identique lorsqu'il est

raconté par un Aït Sahel (confédération voisine), à ceci près que les instigateurs héroïques de l'embuscade ne sont plus les Aït Ba'amran mais les Aït Sahel, et il en va de même pour les Aït Brayyim (autre confédération voisine), qui se désignent comme les héros de cet exploit. Les archives coloniales relatent aussi cet événement en détail :

> « Le 7 janvier 1917, à onze heures du matin, la petite armée gouvernementale se remit en route sous la conduite de guides fournis par le caïd Ayad el Jerrari. Ceux-ci l'engagèrent dans le long et étroit ravin de l'oued Tiguinite qui serpente à travers le massif montagneux d'Igalfen. Cette position très forte était solidement tenue par les partisans de Moulay Ahmed El Hiba. Un feu très violent et bien ajusté accueillit les arrivants et les rejeta dans le ravin d'où ils tentèrent plusieurs fois, courageusement mais vainement, de déboucher. [...] La tête du Pacha Haïda u Mouïs, détachée de son corps, fut salée et envoyée à Kerdous pour être remise à Moulay Ahmed el Hiba en témoignage de cette victoire[21]. »

Ce récit écrit, s'il confirme le déroulement des événements déjà relatés dans les versions orales, s'oppose à elles au sens où les acteurs de ce *jihad* ne sont pas les membres d'une des trois confédérations, mais les partisans de Moulay El Hiba, fils du cheikh Maï el Aïnin et opposant historique à la colonisation française. Ce qui n'empêche en rien les trois confédérations de s'approprier cette histoire.

Le sommet de la montagne de Ig Iourigh est connu pour avoir abrité la rencontre entre six saints importants du Souss qui n'ont pourtant pas vécu à la même époque d'après les écrits (*cf.* chapitre 2). Plus qu'une simple prière collective, ces saints auraient pactisé pour faire front contre les colonisateurs *bortugiz*. Outre l'arganier saint sous l'ombrage duquel ils palabrèrent, la *baraka* des six saints se serait matérialisée sous la forme d'un abri de repos en pierres et en bois servant de mosquée et d'un réservoir d'eau de pluie que les habitants de la région auraient trouvé là, un matin, en lieu et place de la sainte rencontre. Non loin de l'abri, trois tombes sont attribuées à des martyrs du *jihad* tombés contre les *Bortugiz* et les Français. À environ 500 m de là, légèrement en contrebas du sommet, sont situées les ruines d'une tour semi-cylindrique, probablement un ancien grenier, considérée localement comme les vestiges d'une prison *bortugiz*. Trois bouts de fer plantés dans une roche non loin de la tour sont interprétés comme les restes d'antennes radio des colonisateurs français. La montagne de Ig Iourigh est caractérisée par un vis-à-vis entre les marques du passage des saints et les traces de l'occupation *bortugiz* et française. Chaque année, au mois de mars, des membres des trois confédérations se réunissent au site de Ig Iourigh afin d'y organiser un *moussem*. Des danses guerrières y sont organisées. Avant de repartir, une prière collective est adressée aux anciens, aux saints et aux martyrs. Lors de

21. « L'illustre famille de Mâ-El-Aînine », archives coloniales non numérotées, fonds privé de Lakhssassi, Rabat : 22-23.

cette prière, les martyrs, à savoir ceux liés au conflit contre le caïd collaborateur des Français et ceux ayant lutté contre les *Bortugiz*, sont qualifiés de parents. Par cet acte de dévotion, les trois confédérations s'accordent sur une histoire commune, celle d'un *jihad* collectif qui associe la lutte contre l'occupation *bortugiz* et contre la colonisation française en un espace qui leur est partagé, le croisement des frontières de leurs territoires.

Tous ces sites ont en commun de s'intercaler sur les nœuds des frontières, d'être marqués du sceau des saints, des martyrs et des chrétiens et d'être perçus comme le théâtre de hauts faits du *jihad*. Dans un même site, sont rassemblés les marqueurs de différentes époques de la colonisation et du *jihad*. À Ig Iourigh, la chute du caïd et de la colonne française est associée au combat guidé par les saints contre les *Bortugiz*, et cela, grâce à un même culte aux martyrs. À Sidi Mohammed ben Abdallah, les événements de 1957-1958 sont interprétés dans un contexte de relation entre la confédération des Aït Ba'amran et ses voisins mais aussi avec le royaume marocain : le *jihad* de Sidi Ahmed u Moussa relate la filiation des Aït Ba'amran à la région du Souss, et l'épisode du gendre du prophète Mohammed place le pays Aït Ba'amran dans l'histoire des origines de l'islam. Mais, de tous ces fragments du passé, contenus dans un seul endroit, il est impossible de dresser une chronologie logique. L'épisode d'Ali n'est ni avant, ni après l'épisode du général *bortugiz*, puisqu'il se situe dans des temporalités différentes : il est tout simplement à côté. Chez les Aït Ba'amran, la temporalité de l'histoire du *jihad* est de l'ordre de la coexistence. Pour eux, les événements du *jihad* ne se succèdent pas dans le temps mais s'agrègent dans l'espace. Le temps est comme plié aux frontières. À Sidi Mohammed ben Abdallah, c'est toute l'histoire du *jihad* qui est contenue. Un *jihad* qui se répète, un peu comme un pèlerinage à La Mecque qui recommence chaque année : c'est en tout cas ce que pourrait signifier la présence énigmatique de la tombe de Lalla Thaja, une femme qui serait allé cent fois à pied à La Mecque, dans un petit cimetière avoisinant le mausolée. L'histoire se répète, elle n'évolue pas, elle ne transforme rien.

Tous ces lieux-dits égrainés le long des frontières tissent une continuité dans l'espace et le temps entre les anciens saints du *jihad* et les martyrs de 1957-1958, et entre les antiques *Bortugiz* et les colons espagnols encore présents il y a quarante ans. Ces traces de chrétiens et ces marques de martyrs et de saints du *jihad* mettent ainsi en scène la frontière comme un espace de *jihad*, suggérant une colonisation permanente du pays Aït Ba'amran et une guerre sainte continue. C'est comme si le temps s'était arrêté aux frontières, cristallisant le souvenir du passé sur le thème du *jihad*.

Danser le jihad *aux frontières, le rituel de* nzaht n tlba

De nombreux pèlerinages religieux célèbrent la frontière comme espace de *jihad*. Chaque année, au mois d'août et au mois de septembre, les principales *madrasa* des tribus Aït Ba'amran organisent des tournées d'étudiants en

sciences islamiques (*tlba*) et de docteurs de la loi religieuse (*fuqaha*) appelées *nzaht n tlba*. L'itinéraire de ces tournées suit le contour intérieur des frontières des fractions de chaque tribu, s'arrêtant aux douars frontaliers les plus importants. Chaque nuit, les *tlba* et *fuqaha* sont accueillis dans un douar différent où ils sont nourris et logés. Ces moments passés chez les villageois sont l'occasion pour les *fuqaha* de diffuser leur version de l'histoire de la région, une histoire nettement teintée de *jihad*. Ces soirs-là, les récits sur la lutte contre la colonisation chrétienne abondent autour de repas conviviaux. Puis, les *tlba* brûlent des encens et récitent toute la nuit, au sein des maisons de leurs hôtes, des prières censées apporter la *baraka*. Leur présence est célébrée par une longue séance nocturne de danse, appelée *ahrwaj*, similaire à celle du *moussem* de Sidi Ifni ou de Ig Iourigh, entrecoupée par des démonstrations de fantasia (*cf.* photos 15 et 16). La danse *ahrwaj* est une danse masculine et collective. À l'occasion du rituel de *nzaht n tlba*, les danseurs sont les *tlba* accompagnés des hommes du douar qui savent danser. Les danseurs sont accoutrés d'un poignard traditionnel, *kumit*, symbole de virilité et de parole, d'une djellaba blanche et de babouches jaunes, ce qui est considéré localement comme l'habit du *moujahidin*. L'espace où se déroule la danse *ahrwaj* est une place dégagée que l'on nomme *asaïss*, « la piste des chevaux ». Les danseurs forment une ligne que l'on appelle *drs*, terme utilisé localement à la fois pour désigner une ligne de combattants et le vannage du blé ou de l'orge, et font face au groupe de femmes, assises, qui répondent par des youyous aux mouvements saccadés des hommes. Au milieu de la scène, séparant l'espace des femmes de celui des hommes, trône un gros bouquet de basilic, symbole du mariage. Chaque pas de danse est une métaphore. Le hochement des épaules, *tighariwin* et le claquement des mains, *rrch*, terme signifiant « asperger », miment la pluie qui tombe, le tapement des pieds, *rgz* (dérivé de la racine *rg*, « champ »), symbolise le labour. La fantasia (*tborida*) est une performance hippique lors de laquelle les cavaliers et leur monture, en tenue de combat et groupés en ligne, tirent à terre aux pieds des chevaux, le tout au galop. Pour les Aït Ba'amran, le cheval, le fusil, le poignard et les chants d'encouragements des femmes sont les quatre symboles de la *tachajia't*, à savoir le fait de sacrifier sa vie pour des principes.

Accompagnées de la restitution contée par les *fuqaha* et les *tlba* de l'histoire du *jihad*, les séances de *ahrwaj* et de fantasia génèrent une émulation rituelle du *jihad* qui se répète de soir en soir, de douars en douars, le long des frontières de chacune des fractions composant les tribus. Ce rituel de *nzaht n tlba* met en lumière le rôle que tiennent les officiants de la religion dans la segmentation du territoire et dans sa lecture. Le déplacement annuel des officiants religieux le long des frontières suscite l'émulation du *jihad* et renforce l'impression de guerre sainte aux confins du territoire de chaque fraction. Ce rituel célèbre l'unité territoriale d'une fraction en insufflant le souvenir de luttes contre l'ennemi, ce dernier n'étant pas la fraction voisine avec qui l'on est pourtant enclin à se battre, mais le chrétien. Parallèlement,

par leur danse du *ahrwaj*, lors de laquelle les hommes miment des *moujahidin* qui labourent le sol et vannent le grain, les Aït Ba'amran célèbrent la culture de la terre par le *jihad*. Chaque année, le rituel de *nzaht n tlba* commémore dans l'union des officiants religieux et des villageois l'idée principale du mythe fondateur des Aït Ba'amran : le *jihad* comme principe d'appropriation du sol.

Tant par les *moussem* que par les tournées des officiants religieux, l'union des tribus ou des confédérations est glorifiée dans le souvenir de la permanence du *jihad* aux frontières. De la sorte, la frontière est vécue comme un pôle d'unité des tribus les rassemblant en tant que communauté musulmane face à la colonisation chrétienne.

CHAPITRE 4

LE CORPS DES FEMMES AUX FRONTIÈRES

Dans l'ensemble du Maroc, les lieux saints font l'objet de nombreuses visites rituelles thérapeutiques, en particulier par les femmes. De même, en pays Aït Ba'amran, les marques de saints sont appréhendées par les visiteurs comme de véritables sanctuaires où l'on vient chercher la *baraka* afin de soigner son corps et son esprit. Le positionnement des plus célèbres saints du pays Aït Ba'amran le long de ses limites territoriales interroge d'emblée le rapport entre corps et frontière, renvoyant lui-même au sens social de la notion de *haram* assimilant l'interdit du territoire à celui du corps féminin. Par-delà l'idée d'interdit, la spécificité des maladies traitées aux frontières et l'implication de ces pratiques corporelles dans le processus de mémorisation de l'histoire d'un *jihad* contre les chrétiens et contre soi même, mettent en scène tout un pan de la psyché des Aït Ba'amran, de la notion de péché à celle de honte ou de culpabilité.

AUX FRONTIÈRES DU TERRITOIRE ET DU CORPS

Lors des visites aux saints, la captation rituelle de la *baraka* s'établit systématiquement par l'offrande de nourriture issue de repas rituels (*ma'rouf*) organisés individuellement pour l'occasion. Ces offrandes, toujours réalisées au nom du saint, sont destinées aux humains, mais aussi aux *jnoun* (génies invisibles qui doublent la vie des humains) et aux animaux. Néanmoins, à chaque type de marque de saint correspond aussi une démarche rituelle spécifique adaptée au traitement de maladies particulières.

Le mausolée, la fécondité et la psychiatrie

Aux frontières du territoire de la confédération Aït Ba'amran et des tribus et fractions qui la composent, les mausolées des saints sont fréquentés pour résoudre des problèmes d'infécondité, des troubles psychiques ou encore

pour guérir des malformations physiques. La *baraka* du saint est censée remédier à ces maux. Une fois dans le mausolée, le diagnostic s'établit par l'intermédiaire du rêve du visiteur préalablement allongé et assoupi à côté de la tombe du saint. La *baraka* du saint doit être reconnue dans le rêve sous l'aspect de quelque chose de blanc : du sucre, du lait, ou encore mieux, un cairn blanchi à la chaux, symbole de la frontière. Ces visions dénommées « rêves blancs » (*lfel umlil*) prédisent au visiteur le bien qui l'attend (*lkheïr*). L'apparition de fourmis ou d'abeilles dans les rêves figure l'assistance des anges (*maleïka*) ; ces derniers révèlent au visiteur l'identité de l'animal qu'il est indiqué de sacrifier au saint pour guérir : une poule, un mouton ou une vache, de couleur blanche ou noire, mâle ou femelle. À l'occasion d'une seconde visite au mausolée, la mise à mort de l'animal préconisé par le rêve est alors organisée, suivie d'un repas rituel consommé et partagé sur place. Quel que soit le mausolée, une pièce lui étant attenante est d'ailleurs exclusivement consacrée à la cuisine du sacrifice. Dans le rêve, les anges peuvent aussi conseiller de se rendre à un autre mausolée, plus ou moins éloigné, afin d'y poursuivre le traitement.

L'infécondité figure parmi les raisons les plus fréquentes des visites aux mausolées. La stérilité d'un couple est systématiquement imputée à la femme, celle-ci étant alors considérée comme porteuse d'une maladie. Pour « guérir », elle trouve refuge dans un mausolée, dans l'espoir que la *baraka* du saint lui procure la fécondité. Le traitement rituel de l'infécondité diffère de mausolée en mausolée en fonction de la figure du saint. À celui de Sidi Mohand i Idir (situé sur la frontière entre la fraction des Aït Iazza et celle des Aït Nss), les femmes désirant tomber enceintes enfilent trois fois d'affilée autour de leur cou un même collier de coquillages considéré comme le chapelet du saint. Au mausolée de Sidi Slimane Boutoumit (aux abords de la frontière entre les Ida u Souggoun et les Aït Issimour), les femmes atteintes de stérilité s'enduisent les mains et le front d'une huile contenue dans une fiole ayant appartenu au saint. Si le vœu de fécondité se réalise, la bienheureuse devra revenir au mausolée y sacrifier l'animal révélé dans le rêve et organiser un repas rituel (*ma'rouf*). Surtout, les femmes, ayant enfanté après avoir visité un saint, effectuent la première coupe de cheveux de leur nouveau-né dans son mausolée (l'enfant est rasé de manière à ne laisser qu'une touffe de cheveux en forme de couette ou de crête placée à un endroit particulier du crâne, chaque type de coiffure étant la marque d'un saint particulier).

Le traitement des troubles psychiques est une autre spécialité des mausolées, et particulièrement des mausolées frontaliers. Jouant le rôle d'hospices psychiatriques, les mausolées abritent des femmes ou des jeunes hommes atteints de perturbations de l'esprit imputées à l'action des *jnoun* (dépression, insomnies, troubles de la locution). Ces « malades » viennent trouver refuge dans un mausolée pour quelques jours de réclusion, laissant les rêves guider leurs espoirs de guérison. On dit de ces personnes

qu'elles sont « habitées par des *jnoun* » (*meskoun*). Quant à ceux atteints de malformations physiques, on les appelle *medroub*, « ceux qui ont été frappés », sous-entendu par les *jnoun*. Séjourner dans un mausolée situé aux frontières permettrait à la personne affligée par un *djinn* de le mettre à l'écart, de s'en débarrasser en le laissant prisonnier de l'interstice frontalier.

L'arganier de saints et les problèmes dermatologiques

Autre marqueur des frontières, l'arganier de saint, arbre caractérisé par son port imposant, est convoité pour le traitement des problèmes dermatologiques, en particulier les furoncles (*inchafen*) et les abcès (*tomdast*) sur le visage, le cou ou les mains, à savoir les parties du corps qui se montrent. Les femmes, et plus rarement les hommes, plantent des clous (*amsmar*) dans le tronc de l'arganier, clous qu'il faut au préalable frotter sur la partie infectée du corps (*cf.* photo 18). Avant de repartir, il est d'usage de laisser un *sadaqa*, offrande constituée de quelques dirhams ou d'une poignée de grains de blé, placé dans une cavité du tronc, et de réciter une prière au nom du saint. Dans la plupart des cas, il est recommandé de venir trois vendredis de suite répéter le traitement et, à l'occasion du dernier d'entre eux, de sacrifier une poule et d'organiser, en souvenir du saint, un repas rituel à base de couscous offert à tous ceux qui passeraient par là. Si quelqu'un s'aventure à retirer l'un des clous plantés dans l'écorce d'un arganier de saint, il « attrapera » à son tour le furoncle ou l'abcès dont un malade a cherché à se défaire à cet endroit.

Le cairn de saints et le traitement du dos

Toujours positionné aux frontières, le cairn de saints (*takerkourt n cheikh*), monticule pierreux pouvant atteindre 1,5 m, a comme spécificité d'être une borne de traitement des claquages musculaires dorsaux (*tigharsi n tfiyi*) (*cf.* photo 20). La personne atteinte de claquage au niveau du dos prend sept pierres qu'elle frotte une par une sur l'endroit douloureux, tout en prononçant le nom du saint, puis les dispose sur le cairn, participant ainsi à sa consolidation. Le rituel thérapeutique du cairn se termine lui aussi par une offrande, *sadaqa*, et une prière au nom du saint. Il est possible d'effectuer le traitement du claquage auprès d'un arganier saint, la technique des pierres est la même, si bien que certains de ces arbres se retrouvent, avec le temps, totalement empierrés. De même que pour le clou, il est interdit de retirer la pierre du cairn sous peine d'« attraper » un claquage.

Le petit cairn ou comment se débarrasser des verrues aux frontières

Véritable modèle réduit du cairn de saint, le « petit cairn », *takerkourt timzit*, est construit au cœur des espaces sanctuaires frontaliers afin d'expulser des

verrues positionnées sur les mains, le cou ou le visage ou des petits boutons rouges placés sur les paupières (*a'ld*). Le rituel qui porte le nom de *artiglit tifadliwin*, littéralement « accrocher les verrues », consiste en la fabrication d'un monticule constitué d'un nombre précis de pierres, généralement cinq ou sept, préalablement appliquées à l'endroit de la verrue ou sur la paupière atteinte. Un grain de blé ou d'orge est intercalé entre chaque pierre du cairn en guise d'offrande (*sadaqa*). Le petit cairn doit toujours être construit près d'un chemin. Si quelqu'un vient à renverser un petit cairn, il attrapera à son tour une verrue. L'édification de ces cairns peut venir s'adosser à la structure déjà existante d'un arganier recouvert de pierres servant à soigner les claquages, ou à celle d'autres formes végétales, comme certaines euphorbes cactoïdes sans épines poussant dans les espaces sanctuaires frontaliers, et sur lesquels on dépose des cailloux dans l'espoir de faire disparaître une verrue (*cf.* photo 17).

Le cairn sur soi ou comment se transformer en frontière

Pour terminer avec les cairns, évoquons le plus petit d'entre eux, celui que l'on met dans sa poche gauche pour se protéger du mauvais œil, de la malédiction ou des voleurs. Il est fabriqué à partir de sept petits cailloux blancs auxquels on ajoute sept segments de tige d'une plante utilisée en pharmacopée comme antiseptique (*achbartou*, *Senecio antheuphorbium*). Le tout est mis dans un foulard et glissé au fond de la poche. Bien que dépourvu de toute forme pyramidale, l'ensemble est tout de même appelé « cairn » (*takerkourt*). La personne portant le cairn sur elle est ainsi « mise en défens », protégée contre toute forme de magie et contre les mauvaises intentions d'autrui à son égard ; elle va jusqu'à se sentir temporairement aussi infaillible qu'un descendant de saint.

La tombe aux verrues

Le traitement rituel des verrues peut aussi s'effectuer près des « tombes aux verrues », *lqber n tifadliwin*, toujours situées au sein des espaces sanctuaires frontaliers. Ces tombes sont décrites localement comme étant celles d'étrangers décédés à ces endroits, mais le terme *cheikh*, saint, leur est pourtant appliqué. La tombe aux verrues, d'aspect commun, s'inscrit dans un espace carré délimité par quatre cairns. L'espace de la tombe ainsi borné est qualifié d'*agdal*, de mis en défens, de la même manière que l'espace saint dans lequel il se situe. Le traitement pour faire disparaître des verrues consiste à se laver les mains au-dessus de la tombe puis à y déposer une offrande destinée aux fourmis : un peu de pain, quelques dattes, gâteaux ou morceaux de sucre. L'eau avec laquelle les femmes se lavent les mains est celle ayant préalablement servi à la cuisson de la graine du couscous préparé sur place le jour même par une autre femme venue célébrer sa guérison.

Les ruines de chrétiens, les grottes aux jnoun *et le traitement du célibat*

Aux frontières, les sites en ruines attribués aux chrétiens sont le théâtre de nombreux rituels féminins ayant comme spécialité le traitement du célibat et de ses symptômes corporels. Contrairement aux hommes pour qui les ruines sont habitées exclusivement par des *jnoun kafir*, génies païens, les femmes y perçoivent la présence d'un saint et de *jnoun* musulmans, ces génies venant en aide aux humains ; l'activité rituelle des femmes dans les ruines de chrétiens est ainsi toujours organisée au nom d'un saint.

Dans tous les cas recensés, la femme en quête d'un mari célibataire, veuve, divorcée ou vieille fille, accomplit une première offrande aux *jnoun* musulmans, acolytes du saint. L'offrande est réalisée là où les femmes localisent la demeure des *jnoun*, à savoir dans un coin de ruine de grenier à grains ou dans une grotte située à proximité d'un site chrétien et appelée Ifri ljoad (« la grotte aux *jnoun* musulmans »). Constituée de sauce de couscous et de pâte à pain sans sel, les *jnoun* n'aimant pas la nourriture salée, l'offrande est versée ou collée de la main gauche sur un coin de murs en ruine ou sur les parois d'une grotte. La sauce et la pâte proviennent d'un repas rituel préparé sur place par d'autres femmes qui en sont à la dernière étape du traitement du célibat. Le traitement du célibat de l'une se termine en impliquant le commencement du traitement du célibat d'une autre. Le rituel de recherche de mari est continu et permanent. Chacune est libre d'ajouter à ces offrandes alimentaires requises d'autres offrandes comme des feuilles de henné et des dattes, symboles du mariage, ou des fers à cheval et des bougies. Enfin, les femmes découpent dans leurs vêtements des bouts de tissus (*tamokrist*) qu'elles accrochent au plafond de la grotte ou entre les pierres des ruines. Lors de l'entrée dans la demeure des *jnoun* musulmans, certaines prescriptions sont à respecter comme celle de ne pas prononcer un seul mot, y compris pour dire le « au nom de Dieu » (*bismillah*[1]) normalement d'usage lorsque l'on franchit un seuil, ou celle de ne pas porter des bijoux ou de l'or. L'offrande alimentaire accomplie, la femme célibataire en quête d'un mari s'endort au pied de la ruine ou dans la grotte et rêve de l'animal qu'elle devra sacrifier lors de sa troisième et dernière visite au site chrétien.

À son réveil, la célibataire prend une douche, se brosse, se coupe les pointes des cheveux et les ongles, se maquille et se rhabille avec de nouveaux vêtements. Elle prend soin de laisser sur place ses anciens vêtements, ses mèches de cheveux et ses rognures d'ongles ainsi que tous les ustensiles utilisés pour les soins du corps : gants, brosses, pinces à épiler, boîtes à khôl. À la suite de cela, dans certains sites dits chrétiens, la célibataire se rend sur une ancienne aire de battage (*tarert*) aujourd'hui réservée à des séances de possession

1. À chaque fois que l'on commence une action ou que l'on passe une porte, un seuil, il est d'usage de dire « *bismillah* », « au nom de Dieu ».

particulières appelées *artlulunt* (« rouler sur soi-même »), tout en prenant bien garde à ne pas se retourner vers la demeure des *jnoun* musulmans dans laquelle elle s'était assoupie auparavant. Après avoir déposé au centre de l'espace rituel une offrande (*sadaqa*) de sucre, d'argent, de bonbons et de dattes, la célibataire s'allonge par terre, se repose un instant avant de se mettre soudainement à rouler sur elle-même, traversant de part en part l'aire de battage (*cf.* photo 19). D'après les femmes, ce sont les *jnoun* qui les font rouler, le plus souvent dans le sens de la direction de leur douar maternel. Si, lors de son tournoiement, la célibataire entend des chants de mariage (*tangift*) jaillir du sol puis, en se relevant, se met à vomir, c'est qu'elle se mariera bientôt. Une fois revenue à elle-même, la célibataire, souvent affublée de boutons et/ou de verrues sur le visage et/ou sur les mains, entreprend de les traiter avec diverses plantes médicinales poussant sur le site. Elle fabrique aussi sur place des petits cairns pour expulser ses verrues. Les boutons et les verrues sont en effet associés au célibat, ils sont désignés comme ses symptômes corporels. De même, les célibataires sont souvent atteintes de dépression, de spasmophilie (*wargiga*) et de migraines ; des maux censés disparaître après le rituel. La femme célibataire devra revenir trois jeudis ou samedis d'affilée pour que le rituel soit complet. La troisième visite est consacrée au sacrifice. Avec la viande de ce sacrifice, elle préparera un repas rituel qui marquera la fin du traitement. Quelques éléments de ce repas, à savoir de la sauce de couscous et de la pâte à pain sans sel, seront utilisés pour servir d'offrande aux *jnoun* par d'autres femmes célibataires qui en sont à leur première visite. Occasionnellement de jeunes hommes, atteints de problèmes psychiques que les visites aux mausolées n'ont pas suffi à résoudre, viennent, accompagnés par des femmes, accomplir le rituel dans les ruines de chrétiens.

Des mausolées aux cairns, en passant par les arganiers et les ruines, tous les marqueurs symboliques de la frontière servent de bornes thérapeutiques au corps humain et plus particulièrement au corps féminin. Pour les Aït Ba'amran, la frontière est ainsi un espace privilégié de traitement rituel du corps. Reste à cerner la spécificité des maladies traitées aux frontières et l'implication de ces pratiques corporelles dans le processus de mémorisation de l'histoire.

LES STIGMATES DE LA HONTE

Les problèmes psychiques, sociaux et corporels traités aux frontières, de la folie à la dépression, des verrues aux furoncles, de l'infécondité au célibat, tous catégorisés localement comme des maladies honteuses, sont reconnus être la marque du *seytan*, du « satan », de celui qui s'est écarté du chemin de Dieu (*agharas n Rbi*). Pour les Aït Ba'amran, les maladies honteuses frappent ceux qui sont sous l'influence de *jnoun* païens et dont le comportement est de ce fait transgressif. La prise d'un humain par un *djinn* païen succède généralement

à l'accomplissement d'un type de péché (*dnoub*) un peu particulier. Les péchés invoqués sont des fautes sociales et religieuses qui relèvent toujours de l'inadvertance. Ces péchés consistent à circonvenir à la règle sociale et religieuse, à la multiplicité des rituels infimes qui constituent le quotidien d'un musulman. Par exemple, ne pas dire *bismillah* avant de manger et plus généralement avant d'entreprendre tout type d'action, verser de l'eau chaude à même la terre, ne pas couper du bois dans la forêt le jour de l'Aïd, ne pas jeter la poussière à l'extérieur de la maison la nuit, ne pas taper des pieds trop fort lorsque l'on danse, etc. Au vu du nombre de tâches domestiques qu'elles accomplissent et de l'aveu même des hommes, ce sont les femmes qui sont le plus susceptibles de commettre ce type de péchés. Si par malheur, un *djinn* païen se trouve à proximité d'un individu commettant un péché de la sorte, il peut atteindre son esprit ou son corps en toute facilité. Quand un *djinn* frappe un humain, ce dernier reste attaché à lui et subit des sévisses, en particulier sexuels, qui sont à l'origine de la maladie. Surtout, les *jnoun* poussent leurs victimes humaines à emprunter des comportements honteux voire à commettre des péchés perçus comme beaucoup plus graves. L'addiction au haschich, la consommation d'alcool, la masturbation, ou plus encore, l'usage de la magie noire, de la violence, du nudisme ou de la pratique de l'adultère, sont des conséquences de la prise par un *djinn* païen.

Si ces actes sont bien considérés comme des perturbations de l'esprit, les raisons sociales et psychologiques qui sont en amont ne sont pratiquement jamais évoquées en tant que telles. C'est par la référence aux *jnoun* qu'on peut en parler. Ainsi, on ne dira jamais d'une femme qu'elle est célibataire parce qu'elle est timide, exigeante ou jalouse, on dira que c'est parce qu'elle est prise par un *djinn*, que celui-ci abuse d'elle tous les soirs (sous entendu qu'elle se masturbe en rêvant) et qu'il est très jaloux et possessif. Pourquoi est-elle prise par un *djinn* ? Parce qu'elle a commis un *dnoub*, un péché comme celui de verser de l'eau chaude à terre sans avoir dit *bismillah* au préalable. On voit ainsi comment un péché religieux anodin peut en justifier un autre socialement plus grave par l'intermédiaire de la référence à l'emprise des *jnoun* sur les humains. Les Aït Ba'amran ne parlent donc jamais des qualités intrinsèques d'un individu pour expliquer ses problèmes physiques, psychiques, sociaux ou comportementaux[2]. Ils invoquent plutôt des raisons d'ordre de l'inadvertance religieuse. Par contre, ils produisent un discours sur les qualités intrinsèques du *djinn* fauteur de troubles, jusqu'à même décrire sa personnalité. Ces *jnoun* peuvent être moqueur, coquin, désordonné, jaloux, fainéant, possessif, orgueilleux, bref tous les attributs possibles de la personnalité que l'on n'évoque jamais pour parler des problèmes des humains.

2. Les travaux de Matthew Carey dans une autre région berbérophone du Sud marocain (celle des Aït Mgoun) mettent aussi l'accent sur cette absence d'évocation des qualités intrinsèques des individus dans le discours. Néanmoins, chez les Aït Mgoun, la référence aux *jnoun* semblent être moins présente que chez les Aït Ba'amran.

Ces maladies sont appréhendées comme étant entretenues par le sentiment de honte, *hchuma*, éprouvé par celui qui est pris par un *djinn* et qui commet un péché grave. La peau est le terrain privilégié pour le développement de ces maladies honteuses, et c'est particulièrement la peau des parties du corps visible au quotidien qui s'avère atteinte (celle du visage et des mains). Toutes ces manifestations corporelles sont classées comme des stigmates de la honte qui témoignent, aux yeux de la communauté, de la déviance que les *jnoun* imposent à celui qui les portent.

Dans le cas du traitement rituel du célibat dans les ruines de chrétiens, les vêtements, les brosses, les divers accessoires de bain mais aussi les cheveux, les ongles et la souillure de la peau que l'on retire en se douchant portent en eux les péchés commis dont on se déleste sur place. Néanmoins, selon les femmes, les péchés ne sont pas pour autant effacés car ils ont été notés définitivement par les anges, c'est seulement de la honte ressentie à l'égard de ses fautes et des stigmates corporels qu'elle provoque dont on se débarrasse aux frontières. Il s'agit là de se soulager pour la vie terrestre d'un poids de culpabilité qui n'en pèsera pas moins lourd dans le décompte *post mortem*. De plus, une maladie honteuse ne se guérit pas à proprement parler, elle s'expulse, elle s'extériorise sous la forme d'un cairn, d'un clou, d'une pierre, d'un talisman ou d'un bout de tissu. Le rituel fait passer le mal du corps au territoire : par l'intermédiaire d'une pierre frottée sur son dos ou sur une verrue et avec laquelle on consolide un cairn de saint, d'un clou apposé sur un furoncle puis planté dans un arganier de saint, ou encore d'un bout de tissu découpé dans son vêtement et accroché aux parois de la demeure des *jnoun* musulmans, le geste rituel, en déposant littéralement une maladie à un endroit précis du territoire frontalier, permet de la déloger définitivement du corps où elle avait élu domicile. En effet, dès lors, la maladie est contenue dans le cairn, l'arganier ou la demeure des *jnoun* musulmans, autant de bornes de la honte jalonnant les frontières du territoire. C'est sous ces formes que l'on se débarrasse aux frontières de la honte ressentie pour les péchés commis et des stigmates dont elle est la cause. La prescription de mise pour celui venu se décharger de la sorte de sa honte est de repartir du site dans le sens qui va de la frontière à chez lui, et de ne surtout pas se retourner sous peine de voir son passé avilissant le rattraper. Le traitement rituel des maladies de la honte consiste ainsi en grande partie en l'action de délimiter les frontières par le biais de la construction ou de la consolidation de bornes. Ainsi, le rituel fait entrer la dimension corporelle au cœur de la perception de l'espace en territorialisant la honte et ses stigmates sur le mode de la frontière.

Mais la honte est contagieuse. La verrue que l'on attrape quand on renverse un cairn est la même dont quelqu'un d'autre chercha à se débarrasser en le construisant. En sens inverse, pour dire qu'une personne a attrapé une maladie honteuse comme la lèpre, la folie, la spasmophilie, on dit qu'« il a déplacé les cairns » (*issemouti tikourkar*). Les petits cairns ont comme propriété de transmettre les verrues qui y sont stockées à tout intrus

malveillant ou maladroit. C'est un peu le même principe que l'on retrouve dans le « cairn » porté sur soi dont la fonction est de réfléchir le mauvais œil sur celui qui l'a lancé. Constituant une véritable menace corporelle, les bornes rituelles de la honte accentuent la sanctuarisation de l'espace dans lequel elles s'inscrivent. Plus un site saint est visité, plus les bornes de honte se multiplient ou se consolident sur son territoire, et plus l'espace ainsi marqué en devient à la fois inviolable, *agdal*, et réputé pour sa *baraka*. Les bergers redoutent ces embûches qu'ils pressentent fatales pour leurs troupeaux – chèvres ou moutons – susceptibles eux aussi d'attraper les maladies ici expulsées par les hommes. Si la honte est contagieuse, la *baraka* l'est aussi, puisque c'est avec la sauce du couscous et la pâte à pain sans sel du repas de clôture du traitement rituel d'une femme célibataire, qu'une autre femme pourra commencer son propre traitement.

Chez les Aït Ba'amran, la frontière est ainsi notamment vécue en termes d'expérience du corps et de traitement d'un type de maladies particulières, les stigmates de la honte. La relation du corps aux frontières se réalise dans le rituel de manière tactile et intime. Le rapport du corps aux frontières est différent selon qu'il s'agisse de jeunes hommes ou de femmes : les premiers ont toujours besoin de passer par un substitut pour faire passer le mal du corps aux frontières (clous, pierres...) alors que les femmes mettent leur corps en contact direct avec les bornes frontalières, tout du moins en ce qui concerne le traitement du célibat. De plus, les femmes laissent aux frontières une part de leur intimité, quelque chose d'elles-mêmes, dans l'optique de se faire posséder par un *joad* bienfaisant et de trouver un mari. Aux frontières, le territoire est vécu comme une extension intime du corps féminin, et *vice versa*. Les frontières sont une dimension commune au corps féminin et au territoire ; elles servent de relais entre les deux entités. Les maladies affectant les limites du corps féminin, c'est-à-dire les seules extrémités du corps qui se montrent (le visage et les mains), sont rituellement expulsées aux bornes des limites du territoire ; le rituel superpose ainsi l'interdit du corps de la femme à l'inviolabilité du territoire.

SE SOUVENIR DU *JIHAD* ET GUÉRIR DE LA HONTE

Si le traitement rituel des stigmates de la honte est une expérience du corps qui relève d'une perception particulière des frontières et de l'espace, cette expérience a aussi une implication sur la mémorisation de l'histoire. Les rituels thérapeutiques des maladies de la honte se réalisent toujours dans le souvenir des saints. Le nom du saint accompagne les gestes rituels, et certaines séquences thérapeutiques sont le moment d'un contact direct entre le corps du patient et les reliques du saint (chapelet, fiole). Mais les marques de saints ne sont pas les seules bornes du passé à intervenir dans le traitement des maladies de la honte. Les différentes marques de

saints se combinent aux tombes de martyrs, aux ruines chrétiennes, aux demeures des *jnoun* musulmans ou encore aux traces de la chevauchée d'Ali (gendre du prophète Mohammed), pour former des circuits thérapeutiques. C'est le cas des sites côtiers ou montagneux correspondant aux nœuds des frontières, à la fois connus pour les hauts faits du *jihad* qui s'y sont déroulés et pour l'efficacité des visites et des itinéraires thérapeutiques que l'on peut y accomplir.

Le site côtier du saint Sidi Mohammed ben Abdallah, niché à l'embouchure d'un oued délimitant deux tribus, est un véritable parcours thérapeutique fréquemment visité les samedis et les dimanches par des personnes atteintes des stigmates de la honte, à savoir en grande majorité des femmes et des jeunes hommes (*cf.* photo 21). Avant de rentrer dans le mausolée, le patient doit d'abord se mettre face à la plaque commémorative des martyrs tombés contre les Espagnols en 1957-1958, située à proximité du tombeau du saint. Là, il reste debout quelques minutes, plus pour contempler l'épitaphe que pour la lire, la plupart des pèlerins étant analphabètes et certains atteints de folie aliénante (*cf.* photos 23 et 24). Dans le mausolée, le patient salue le saint, touche le drap recouvrant le tombeau pour obtenir sa *baraka*, allume une bougie puis s'étend sur une natte et se laisse aller aux rêves. Outre l'identité du sacrifice à réaliser, le rêve révèle les autres étapes à accomplir sur place ou dans un autre site afin de poursuivre le traitement. Parmi ces différentes étapes, le cimetière de martyrs jouxtant le mausolée est fréquenté par les femmes qui viennent s'assoupir un moment à côté des tombes afin d'y capter la *baraka* bénéfique à leur fécondité. De l'autre côté du mausolée, sur le mur d'origine *bortugiz* de l'ancienne mosquée, les femmes célibataires désirant se marier accrochent des ex-voto constitués de petits bouts de tissus découpés dans leurs vêtements. Les femmes célibataires grimpent aussi au sommet d'une petite colline sur la plage en contrebas du mausolée, connu sous le nom de «Petit grenier d'Ali», et y allument des bougies dont la flamme incarnera leurs vœux de mariage. Au pied de la colline, la grotte d'Ali, aussi dite la «Grotte aux péchés», trou au travers duquel ce dernier se faufila pour plonger dans la mer avec son cheval, sert de repère aux visiteurs pour évaluer l'écart qui les sépare du chemin de Dieu. Reproduisant le geste miraculeux d'Ali, tout un chacun peut tenter l'épreuve du passage dans ce trou rocheux, qui, si elle est réussie, prouve que l'on n'a pas ou peu péché. Pour celui ou celle qui a du mal à passer dans le trou, il est recommandé de poursuivre le circuit rituel par la visite à deux autres lieux-dits associés à la chevauchée d'Ali, et cela dans l'optique de guérir ou de prévenir des stigmates de la honte: la «Cuisine d'Ali», arche rocheuse par laquelle Ali ressortit de la mer avec son cheval, autour de laquelle les femmes préparent des repas et «l'Empreinte d'Ali», pierre imprimée du sabot du cheval d'Ali, sur laquelle les femmes apposent leurs mains. Enfin, l'itinéraire rituel du traitement du célibat féminin ou des troubles psychiques comprend toujours une visite à la grotte aux *jnoun* musulmans, située à une centaine de mètres du mausolée du saint en amont de l'oued.

Si les sites côtiers de commémoration du *jihad* sont les plus visités pour des raisons thérapeutiques, ceux de l'intérieur des terres servent aussi de circuits de traitement des stigmates de la honte. Le site de Ig Iourigh, à l'intersection des frontières de trois confédérations (dont celle des Aït Ba'amran), où se tient chaque année un *moussem* commémorant des événements du *jihad*, est aussi réputé et fréquenté pour sa dimension thérapeutique. Tout au long de l'année, particulièrement les jeudis, de nombreux visiteurs, surtout des femmes, se rendent à ce site pour se débarrasser de leurs stigmates honteux. Le circuit thérapeutique est constitué d'un arganier clouté à l'ombre duquel se seraient réunis les six saints les plus importants du Souss pour faire front contre les colonisateurs chrétiens, de tombes des martyrs du *jihad* contre les *Bortugiz* et les Français, près desquelles les femmes souhaitant tomber enceinte viennent s'assoupir et rêver, et d'une tour de grenier en ruine attribuée aux chrétiens et où demeureraient les *jnoun* musulmans, à l'intérieur de laquelle les femmes célibataires accomplissent des séances de possession.

Les sites frontaliers incarnant l'histoire du *jihad* sont ainsi vécus, particulièrement par les femmes et les jeunes hommes, comme des hauts lieux du traitement des stigmates de la honte. Chaque site frontalier est un circuit thérapeutique qui associe les différents vestiges du *jihad* dans le traitement du corps. À chaque épisode de l'histoire matérialisée dans ces sites correspond une étape du circuit thérapeutique. Le traitement des maladies de la honte rythme ainsi les différents événements du *jihad* figurés au sein d'un même site. En effet, le discours oral sur l'histoire du *jihad* en ces sites ne fait jamais directement la liaison entre les événements qui y sont matérialisés ; par exemple, on ne peut pas vraiment dire que la feinte d'Ali contre les chrétiens précède la colonisation des *Bortugiz* ou l'inverse. À la question de savoir comment l'histoire se déroule dans la mémoire des Aït Ba'amran, alors qu'ils perçoivent l'espace et l'histoire des sites frontaliers en termes de coexistence des événements, nous pouvons répondre que l'aspect diachronique de l'histoire du *jihad* est vécu corporellement et de manière subjective dans le traitement des maladies de la honte. Avant de rentrer dans le mausolée, le malade doit contempler la plaque commémorative des martyrs ; aux visites des différentes traces du passage d'Ali, les femmes célibataires associent celle du mur *bortugiz*. La succession dans le temps de ces événements du *jihad* est vécue dans le traitement rituel des maladies de la honte. Par ce faire, l'histoire du *jihad* « est en permanence absorbé[e] et contemporanéisé[e] », pour reprendre les termes de Anne Christine Taylor (1997)[3]. Néanmoins, l'itinéraire thérapeutique varie en fonction des patients et des maladies honteuses qui doivent être traitées.

3. Anne Christine Taylor a montré notamment comment en Amazonie, chez les Jivaro, l'histoire du contact avec les blancs est vécue dans le traitement rituel de la maladie par les chamanes (1997 : 83-96).

Ainsi, en ce qui concerne les femmes, l'infécondité est traitée près des marques de saints et de martyrs alors que le célibat l'est exclusivement dans les ruines de chrétiens et les demeures des *jnoun* musulmans. Cependant, dans le cas de maladies honteuses récurrentes qui se traduisent par des troubles psychiques profonds, il est conseillé d'effectuer la totalité des étapes d'un site, voire de plusieurs, si le rêve le suggère. Par exemple, les traces du *jihad* d'Ali, du *jihad* contre les *Bortugiz* ou contre les Espagnols se révèlent ainsi regroupées de manière complémentaire au sein de l'itinéraire rituel d'un jeune homme venu au site de Sidi Mohammed ben Abdallah pour soigner une dépression chronique et une addiction au haschich.

Au sein d'un même site frontalier, le traitement rituel du corps relie entre eux les différents épisodes du *jihad*, ce que le discours ne fait jamais. Les événements de ce passé glorieux des tribus ne peuvent trouver de sens chronologique que dans le temps des rituels thérapeutiques. Répondant à un itinéraire personnel, chaque rituel fait se raccorder entre eux ces événements du *jihad* de manière singulière. L'histoire du *jihad* ne se trouve guère figée par un discours linéaire, mais elle est sans cesse remodelée par les pratiques rituelles individuelles. L'histoire fondatrice du territoire est rythmée par le corps des femmes et à moindre mesure par celui des jeunes hommes. Le traitement des stigmates de la honte est l'expérience personnelle par laquelle est vécue la succession des événements historiques relatifs au *jihad*. Les stigmates de la honte constituent ainsi le registre de la temporalité de l'histoire fondatrice du territoire.

LE *JIHAD* CONTRE SOI

Par le traitement rituel des maladies honteuses aux frontières, les Aït Ba'amran font le lien entre le souvenir du *jihad* contre les chrétiens colonisateurs et le recueillement mystique. Cette association n'est pas sans rappeler l'ambivalence du terme et concept de *ribât* au Maghreb, dont la racine *r-b-t*[4] donne aussi le terme *morabitin* appliqué à certains groupes de *chorfa* (descendants de saints). Dès les premiers siècles de l'islam, le terme *ribât* tendait à signifier l'idée du *jihad* aux frontières, puis désigna tout type d'édifices fortifiés situés aux frontières terrestres ou sur les côtes, « qui, dans la représentation musulmane médiévale, à partir d'une certaine période, sont censés avoir accueilli les combattants de la foi » (Chabbi 1995 : 511). Comme l'explique Jacqueline Chabbi, « ces représentations du *jihad* ont peu à voir avec l'histoire » (1995 : 516). L'association entre *jihad* et frontière sera reprise par la pensée soufie, surtout au Maghreb, à tel point qu'en naîtra une représentation populaire du saint soldat, volontaire de

4. La racine *r-b-t* en arabe classique « donne le sens général d'attacher ou de lier, au sens concret, et d'affermir (le cœur), au sens figuré » (Chabbi 1995 : 511).

la foi, résidant aux frontières dans des couvents fortifiés, les *ribât*. En ce sens, le *ribât* représente à la fois un espace de martyrs et un espace saint sur la frontière, un ermitage pour mystiques à la croisée des chemins. Après analyse, le terme *ribât* semble, en Afrique du Nord, être lié au concept de *jihad*, tant dans son sens guerrier, à savoir une guerre sainte menée contre les non-musulmans, que dans son acception mystique, celle d'un combat livré contre soi-même. Chez les Aït Ba'amran, la notion de *jihad* contre soi s'exprime pleinement dans le traitement rituel des stigmates de la honte relatifs aux péchés accomplis que l'on vient traiter aux frontières. Comme nous l'avons vu, les péchés écartent celui qui les commet du chemin de Dieu et le rapprochent du *seytan*, du mauvais esprit, les maladies honteuses en étant la marque. Or, les péchés sont souvent interprétés comme des actes influencés ou guidés par des *jnoun kafir*, génies païens non domestiqués par les saints et localisés par les hommes dans les ruines de chrétiens. C'est la part non musulmane de soi, celle à l'origine de la honte ressentie, que l'on vient soigner aux frontières. Le traitement rituel des maladies de la honte reproduit en quelque sorte le modèle du saint frontalier lui-même, décrit à la fois comme un meneur du *jihad* contre les chrétiens et comme un modèle idéal du *jihad* contre soi. À l'image du saint, il s'agit toujours de s'isoler dans un espace reclus frontalier afin de méditer et de rêver en laissant de côté les richesses matérielles.

La frontière est un espace de convergence de l'idéologie du *jihad* contre l'Autre chrétien et de celle du *jihad* contre soi. On refoule une partie de son passé personnel aux frontières, précisément là où l'on se remémore le passé fondateur de sa communauté. Lors du traitement de la honte et de ses manifestations corporelles, l'histoire du *jihad* contre les chrétiens est revécue comme un *jihad* contre soi. Le *jihad* est à la fois perçu comme ayant été mené aux frontières de son territoire et comme devant sans cesse être renouvelé aux confins de sa propre personne. La frontière, c'est là où l'on peut le plus se rapprocher à la fois de soi-même et de la communauté musulmane des Aït Ba'amran par l'intermédiaire du *jihad*. Tout à la fois espace forclos du désir et lieu improbable de l'enracinement, les frontières sont un refuge pour le corps solitaire encombré de ses harems éphémères, là où, par le souvenir du *jihad*, il se soulage de ses travers pour enfin revenir dans le droit chemin de Dieu.

En jouant le rôle d'un miroir au travers duquel la société se renvoie à elle-même l'image d'une unité soudée dans le *jihad*, la frontière des territoires incarne la marge où l'individu peut réintégrer sa communauté en s'y délestant de sa honte. Car le péché ne peut être toléré par la société seulement s'il est replacé dans le cadre de la lutte contre les colonisateurs chrétiens. Incarnant le souvenir du *jihad*, la frontière sert d'exutoire à la culpabilité des péchés. Tout se passe comme si les maux de la société et de ses membres relevaient d'une vérité inavouable sauf lorsqu'elle est magnifiée en une tragédie imposée par l'Occident.

Le regard des femmes sur les ruines

Parmi tous les rituels féminins célébrés aux frontières, l'un d'entre eux, celui organisé par les femmes célibataires (vieilles filles, veuves ou divorcées) dans les ruines de chrétiens, met en scène l'histoire du *jihad* de manière bien différente de celle représentée dans le mythe et dans les rituels des officiants religieux (*moussem* de prières ou tournée des *tlba*). Contrairement aux hommes, les femmes voient dans ces ruines chrétiennes ou à proximité la présence de saints. Elles ne matérialisent pas pour autant leur présence par un tombeau, un cairn ou un arbre, et n'y adoptent pas le comportement rituel de rigueur face à un saint. Au contraire, elles y accomplissent des actes profanes, exposant au grand jour leur nudité, leurs sous-vêtements, leurs soins d'hygiène corporelle, empruntant un vocabulaire voire un comportement sexuel notamment avec les jeunes hommes de passage ou encore s'adonnant à des séances de possession par des *jnoun* qu'elles disent musulmans, même si les hommes affirment le contraire. Ainsi, les femmes font bien la différence entre les sites saints canoniques et les sites chrétiens, mais elles se réfèrent à l'image du saint pour légitimer le fait d'y effectuer des pratiques rituelles (*cf.* photo 25). Les femmes accomplissant ces rituels sont des célibataires veuves, divorcées ou ayant dépassé l'âge auquel les femmes ont l'habitude d'être demandées en mariage (la vingtaine d'années) et qui présentent, pour la plupart, des lésions corporelles interprétées comme des expressions honteuses de leurs sourdes envies sexuelles. Les rituels qu'elles accomplissent dans les ruines sont des extrêmes recours, il s'agit là d'assouvir chez les chrétiens quelque chose de sale et de terriblement honteux : le désir éperdu de sexualité. Leur quête rituelle d'un mariage qui tarde à venir n'est en effet pas seulement une quête de lien et de reconnaissance sociale, mais aussi celle de l'assouvissement d'un désir contrarié. Dans les ruines, derrière la figure du saint se cache toujours la dévotion que les femmes vouent aux chrétiens pour exprimer une complainte des désirs que les saints de l'islam leur refusent d'assouvir.

Les hommes, qui se refusent à accepter que l'on puisse vénérer des saints dans les ruines des chrétiens, ont l'habitude de passer une fois par mois dans ces ruines pour brûler les culottes, les soutiens-gorge, les peignes, les cheveux et autres reliquats de la honte du célibat des femmes, une habitude justifiée par leur souci de camoufler des pratiques qu'ils jugent non orthodoxes. Néanmoins, cette destruction récursive des vestiges des rituels féminins s'apparente elle aussi à un rituel, et il ne viendrait jamais à l'idée des hommes d'interdire aux femmes de pratiquer ce rituel dans les ruines. Ils ne font qu'en effacer les traces, en ne manquant pas de manipuler les sous-vêtements et les cheveux de ces célibataires empreintes de désir, avant d'y mettre le feu. Si les hommes se doivent de refuser l'idée de la confusion entre vestiges saints et chrétiens, et de gommer les traces des rituels profanes et désespérés des femmes, ils défendent néanmoins

leurs consœurs contre les actes de propagande menés par les mouvements islamistes Salafiya visant à imposer la prière musulmane comme seul mode de démarche votive.

Si les chrétiens ont été avidement combattus par le *jihad* des saints, les ruines qu'ils ont laissées, loin d'avoir été effacées du territoire, sont considérées comme ayant une utilité sociale, puisqu'elles peuvent permettre aux célibataires tardives de s'y délester de leur honte corporelle, en vue de trouver un époux. On aurait pu effacer les traces des chrétiens de l'espace frontalier, or non seulement on ne les efface pas mais en plus elles sont l'objet d'un rituel féminin pour le traitement du célibat. Par le biais de ce rituel, l'on concède à ces ruines et à ceux qui les ont jadis bâties et occupées, une valeur positive et certaines vertus. En effet, ce n'est pas tant la *baraka* des saints que les femmes viennent chercher dans ces ruines que la *baraka* des chrétiens. Les rituels des femmes célibataires annihilent secrètement l'antagonisme entre l'univers des saints et celui des chrétiens, comme si en les réunissant et en célébrant leur impensable complémentarité, elles rendaient le rituel plus efficace.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Les représentations historiques et géographiques que les Aït Ba'amran ont de leur pays sont liées à leur perception des frontières. Pour les Aït Ba'amran, qui se qualifient eux-mêmes de descendants de bannis, la frontière territoriale est le lieu d'où émerge l'histoire de leur confédération, une histoire dont les événements se déroulent exclusivement de l'extérieur vers l'intérieur des terres. La frontière localise le souvenir des origines et d'un *jihad* fondateur du territoire, comme si l'histoire locale provenait systématiquement d'ailleurs.

C'est l'itinérance pionnière des saints et de leur *baraka* qui a défini l'espace sédentaire et en a tracé les contours. Dans la représentation que les Aït Ba'amran ont de leur passé, ce sont les tribus qui se sont agrégées autour des saints fondateurs et non les saints qui sont venus s'inscrire entre les tribus. Ici, les frontières sont fondées avant même que l'intérieur ne soit occupé. Les tribus viennent s'emboîter dans ces limites préalablement tracées par les saints, limites immuables qu'il est impossible de déplacer. Il n'y a pas d'autonomie des tribus par rapport aux frontières, et la remise en question des frontières par des conflits guerriers internes relève de l'inconcevable. Pour les Aït Ba'amran, la frontière prime sur le territoire. Grâce au charisme des saints, à la circulation de la *baraka*, ou à l'action des *jnoun*, les frontières ont une consistance historique et spirituelle qui submerge le reste du territoire. Pour les Aït Ba'amran, la frontière n'est pas tant ce qui sépare une tribu d'une autre, que l'itinéraire par lequel ce qui vient d'ailleurs infiltre et stabilise le local.

Si la frontière précède les territoires, elle porte en elle un passé qui leur est commun ; elle est l'espace qui cristallise la relation entre les Aït Ba'amran et leur histoire. À rebours de la définition occidentale qui l'associe à celle d'État-nation, chez les Aït Ba'amran, la frontière est vécue comme un espace de rencontre et de rassemblement des tribus, là où leurs membres viennent partager la *baraka* des saints, là où l'on vient échanger des produits et mélanger ses morts tombés contre l'ennemi chrétien. Elle est davantage

ce qui unit les tribus voisines, dans le souvenir d'une lutte commune contre les colonisateurs chrétiens, que ce qui les oppose. En outre, la frontière est le support d'une histoire conflictuelle concernant l'ancienneté d'occupation du sol. Elle incarne une historicité selon laquelle l'allochtonie, figurée par les saints meneurs de *jihad*, est le principe fondateur d'un territoire musulman, au détriment de l'autochtonie. Le *jihad* contre les chrétiens colonisateurs, qui métaphorise et camoufle en réalité le conflit terrien opposant anciens occupants et nouveaux arrivants, est donné à voir comme un processus d'appropriation et de territorialisation de l'espace tribal. Les paysages frontaliers sont ainsi perçus selon une logique d'affrontement contre les colonisateurs de toutes époques, et comme le théâtre de l'avènement sans cesse renouvelé de la culture musulmane émergeant d'un temps chrétien. Cette prophétie des origines du territoire voit sa trame chronologique prendre corps rituellement dans le *jihad* contre soi. Ainsi, pour les Aït Ba'amran, qui se définissent eux-mêmes comme des exilés en rupture avec leurs origines, les frontières incarnent la représentation de l'altérité et la construction de l'histoire des origines du territoire.

Deuxième partie

De la forêt à la culture

DANS une société qui ne valorise aucunement l'autochtonie comme principe d'appropriation du sol mais plutôt la conquête comme acte fondateur du territoire, on peut se demander comment est envisagée l'action de l'homme sur son environnement. Quel est le rapport à l'environnement d'une société qui se considère exclusivement fondée sur des valeurs allochtones ? Comment les Aït Ba'amran envisagent-ils l'histoire du façonnement de leur terroir[1] ? Ont-ils trouvé un terroir déjà façonné et prêt à être exploité à leur arrivée ou bien vierge de tout acte de domestication ? L'enjeu de cette partie est de cerner la manière dont les Aït Ba'amran conceptualisent leur pratique d'exploitation du milieu selon une spatialité et une historicité particulières. Au-delà de la dimension écologique, il s'agit de comprendre comment les Aït Ba'amran définissent la culture matérielle locale, fruit de leur domestication de l'environnement. Quel traitement symbolique et historique accordent-ils aux ressources d'une terre envers laquelle ils se définissent comme des étrangers et qui constitue cependant le substrat de leur culture ?

Les Aït Ba'amran sont des sédentaires qui pratiquent un système d'élevage extensif, de cueillette, de céréaliculture et d'horticulture. Dans ces régions de montagnes semi-arides, l'agriculture est étroitement liée à l'élevage, ce dernier pourvoyant les bêtes de somme pour le transport et la traction, et le fumier pour la fertilisation des terres. La plupart des familles ont un troupeau de caprins et d'ovins de moins de cinquante têtes, un ou deux bovidés, quelques ânes et des volailles. Le terroir est découpé en quatre types de milieux écologiques différents, relatifs aux pratiques sylvo-agro-pastorales des Aït Ba'amran : le champ (*rrg*), la parcelle horticole (*ourti* ou *ozo*),

1. Le terroir désigne ici « un espace géographique délimité défini à partir d'une communauté humaine qui construit au cours de son histoire un ensemble de traits culturels distinctifs, de savoirs, et de pratiques fondés sur un système d'interactions entre le milieu naturel et les facteurs humains » (Flutet *et al.* 2007). Nous verrons qu'à cette définition, le terrain Aït Ba'amran impose d'y intégrer le critère de la langue.

le jardin (*tibhert* ou *alal*), la forêt (*tagant*). À l'exception de ceux des *chorfa* (descendants de saints) qui sont essentiellement montagneux, les terroirs sont avant tout constitués de terrains en plaine et, dans une moindre mesure, de terrains de montagne recouverts de forêt servant de parcours pastoral. Les champs sont ouverts, sous la forme de longues bandes allongées dans les plaines, ou de terrasses à flancs de montagnes, sur lesquelles s'enracinent des arganiers, soit de manière isolée, soit sous forme de couvert forestier conséquent. L'orge et le blé y sont cultivés. Les espaces horticoles, quant à eux, ont la forme de parcelles clôturées consacrées à la culture des figuiers de barbarie parfois accompagnés de quelques arganiers et d'arbres de henné. Dans les jardins, qui sont périodiquement inondés par l'eau des oueds, et qui sont le plus souvent clôturés, on cultive principalement le maïs, les carottes, les navets, les piments et les tomates. La culture des jardins est avant tout la spécialité des *issuqin*, même si les autres peuvent s'y adonner sur de moins grandes surfaces. Le terme *tagant* que l'on traduit usuellement par « forêt[2] » ne désigne pas de grandes futaies, mais indique tout type d'espace non labouré et non clôturé, le plus souvent constitué d'euphorbes et de buissons et, parfois, d'arganeraies[3] (groupement d'arganiers, *Argania spinosa*). À ces quatre milieux écologiques constitutifs des terroirs des communautés territoriales de l'intérieur du pays Aït Ba'amran, s'ajoutent deux autres types de milieux écologiques, ceux-là positionnés aux frontières tribales : l'*agdal*, espace sanctuaire dont le couvert végétal, constitué en grande partie d'arganeraies, est mis en défens excepté pour les descendants de saints qui l'habitent, et le *masseraha*, espace de pâturage collectif fréquenté surtout l'été.

Quel que soit son aspect, la forêt n'est pas envisagée comme un espace cultivé contrairement aux trois autres types de milieux écologiques constitutifs du terroir, et la limite entre ces deux mondes ontologiquement opposés est nettement délimitée et continuellement entretenue. Le rapport pratique et symbolique à l'environnement se déploie selon l'axe symétrique et métaphorique de la limite entre forêt et espaces cultivés (jardins, champs, zones horticoles) et obéit à une conception particulière de la notion de domestication qui n'induit pas une dualité rigide du monde entre « sauvage » et « domestique » ou entre « nature » et « culture ». L'environnement est considéré comme entièrement domestique. La différence entre les espaces de forêt et de culture tient au fait qu'ils sont domestiqués par des entités différentes : les zones cultivées sont domestiquées par les hommes, la forêt l'est par les *jnoun* (génies autochtones). Cependant la limite entre forêt et espace cultivé n'est jamais à l'abri des menaces de transgression d'un monde

2. C'est en tout cas la traduction que donnent les spécialistes de la linguistique tachelhit, tels El Mountassir (1999) et Bounfour (1994).

3. « On entend par l'appellation ''arganeraies'', les écosystèmes formés par l'arganier en tant qu'espèce dominante » (Alifriqui 2004 : 10).

domestique vers un autre. Si les hommes fréquentent quotidiennement les espaces domestiqués par les *jnoun*, et réciproquement, ils ne peuvent pas s'y comporter comme dans leur propre espace domestique, et imposer à cet espace forestier une transformation en y effectuant des activités agricoles ou horticoles. Les menaces de transgression d'un monde domestique vers un autre consistent en l'extension de l'aire cultivée vers la forêt, ou inversement par l'extension de la forêt vers l'espace cultivé. Or, le maintien de cette limite, condition nécessaire à l'exploitation des terroirs, à la définition d'une culture matérielle locale et à la permanence de la transmission de la langue aux enfants bergers, dépend du pouvoir spirituel que les saints défunts exercent sur les hommes et sur les *jnoun*.

Ces saints, dont les tombeaux jalonnent les frontières, ont converti des *jnoun* à l'islam afin qu'ils deviennent gardiens du respect des limites de leur propre espace de sépulture, mais aussi des limites du terroir. Les espaces frontaliers jouxtant les tombeaux des saints sont ceux dont les limites sont les mieux gardées, là où les couverts arborés ont la possibilité de se développer en véritables forêts, et constituent des espaces sanctuaires dont la transgression est inévitablement sanctionnée par une malédiction. Les *jnoun* musulmans gardiens de ces espaces saints se chargent, dans une moindre mesure, d'assurer le maintien des limites entre forêt et espace cultivé, en surveillant les allées et venues des autres *jnoun* (restés païens) à l'intérieur du territoire cultivé, et celles des humains à l'intérieur de l'espace forestier. C'est donc de la présence des saints aux frontières des territoires, et de la présence d'espaces sanctuaires préservés où vivent les *jnoun* musulmans (bien plus puissants que les *jnoun* païens), que dépend le maintien de la distinction entre espace cultivé et forêt. En effet, là où le saint n'a pas d'émissaire, plus aucune règle d'accès à la ressource n'est respectée. C'est le cas des espaces de pâturages collectifs frontaliers, les *masseraha*, dont l'exploitation anarchique par les hommes est légitimée par le fait que seuls des *jnoun* païens et d'anciens habitants chrétiens aient jamais investi durablement les lieux.

CHAPITRE 5

PARLER ET PENSER PAR LA FORÊT

En pays Aït Ba'amran comme dans tout le Souss, les relations de l'homme à son environnement s'inscrivent pleinement dans l'espace nommé, ce dont témoigne la richesse du vocabulaire toponymique, botanique et zoologique. Le terroir, c'est-à-dire un territoire considéré du point de vue de ses aptitudes sylvo-agro-pastorales, est intimement lié au langage : l'humanité (*afgan*), le langage (*awal*) et la terre (*akel*), sont les trois composantes du concept local de *tamazight*, qui désigne à la fois le terroir, le paysage, le pays, les habitants qui l'habitent et la langue qu'ils parlent. Malgré cette importance du langage dans la définition d'un territoire humanisé, en pays Aït Ba'amran, la langue n'a pas d'histoire. La langue Tachelhit (dialecte berbérophone du Souss) ne fait l'objet d'aucun discours sur son passé. Il n'est jamais question de l'origine de la langue contrairement à celle du territoire. On ne trouve pas de mythe sur une quelconque genèse la concernant ou sur son éventuelle transmission originelle aux hommes par Dieu, des ancêtres ou des génies. Si l'on élude le fait que la langue puisse avoir une histoire, l'on nie aussi qu'elle puisse être matière à transmission explicite de la classe d'âge des adultes à celle des enfants. La langue berbère est considérée par les Aït Ba'amran comme étant issue d'un processus biologique et son acquisition est perçue comme un phénomène naturel, et non pas culturel ni religieux. Dans la réalité du quotidien de l'enfant, garçon ou fille, la langue apparaît être une donnée qui s'acquiert par le côtoiement d'un milieu écologique particulier, la forêt, lors de l'exercice de l'activité de berger. Et tout se passe ainsi comme si la langue préexistait à l'arrivée des hommes et à l'avènement de leur culture. Si la forêt est source de langue et de culture, les êtres qui l'habitent, en premier lieu les génies, menacent de par leur intrusion dans le territoire cultivé, l'ordre analogique de la pensée Aït Ba'amran pour la plonger épisodiquement dans un régime animiste des relations humains/non-humains.

D'UN BABIL MOTIVÉ À UNE LANGUE INNÉE

La langue par le lait

Pour les Aït Ba'amran, la faculté de parler le tachelhit est avant tout une affaire de sang et de lait maternel. Toute personne sachant parler le tachelhit a forcément des origines berbères, y compris l'étranger et donc aussi l'ethnologue. Néanmoins, le sang ne suffit pas à expliquer la faculté de langage chez l'enfant. Car d'après eux, l'enfant naît sans cerveau. Du point de vue de ses aptitudes cérébrales, il est à l'égal de l'animal le moins intelligent, l'âne. Afin, dit-on, qu'il ne s'échappe pas lorsque sa mère a le dos tourné, le petit enfant est d'ailleurs attaché une bonne partie de la journée par une corde à une souche d'arbre portant le même nom que le piquet d'attache de l'âne, *tagust* (*cf.* photo 27). Jusqu'à trois ans, l'enfant est assigné à rester dans la maison familiale ou à ses abords, et n'en sort qu'une fois définitivement sevré. Car c'est par le lait de sa mère que les fonctions cérébrales d'un enfant se développent : « le lait façonne le cerveau » (*takfeyt arisker l'akel*). Les conditions physiologiques qui permettent à un être humain de parler sa langue maternelle lui sont ainsi transmises biologiquement par sa mère.

Le lait maternel est censé véhiculer dans le corps de l'enfant toute une gamme de vertus essentielles au bon développement de ses organes vitaux (cerveau, cœur, foie). Ces vertus proviennent de la diversité des plantes fourragères consommées par la vache dont le lait constitue l'alimentation principale d'une femme en phase d'allaitement. Plus grande sera la diversité des plantes fourragères ingérées par la vache, plus nombreuses seront les vertus du lait maternel. Car l'appareil digestif de la vache fait ici office de filtre qui ne laisse transiter dans le lait que les vertus bénéfiques des plantes. Il en va de même dans un second temps de l'estomac de la mère qui filtrera à son tour le lait de vache afin de ne pas transmettre à son nourrisson d'humeurs animales. Le lait maternel est ainsi le produit non pas d'une, mais de deux lactations, celle de la femme et celle de la vache, par le biais desquelles les vertus du fourrage sont transmises à l'enfant. Si l'allaitement de l'enfant est interrompu plus de 24 heures ou si le lait maternel est temporairement remplacé par du lait en poudre, l'on dit que l'enfant ne parlera jamais correctement la langue et ne ressentira aucun attachement à son terroir et au souvenir de ses aïeux. Mais la double lactation comporte certains risques qui en disent long sur l'importance que revêt le facteur de l'espèce humaine dans la conception de la transmission du langage. Ainsi, une mère ne doit jamais allaiter son bébé alors qu'elle traie la vache, pour cette raison il est rare de voir une mère nourricière accomplir cette tâche. Le lait de la vache et celui de la mère peuvent en effet entrer en interaction et altérer le développement des facultés de langage du nourrisson. Pour l'enfant, les conséquences de cette trop grande proximité entre les humeurs de sa mère et celles de la vache sont par exemple le bégayement ou

le zozotement. De nombreux récits font intervenir les *jnoun* dans l'explication de ce court-circuitage de la transmission biologique des facultés du langage. Ces derniers racontent qu'au moment où le bébé se met à téter sa mère alors qu'elle est en train de traire la vache, celui-ci bascule dans le monde des *jnoun* puis réapparaît dans celui des humains mais empreint de séquelles communicatives.

La conception que les Aït Ba'amran partagent sur la transmission de la langue tachelhit met en avant 4 liens différents : le lien au sang (toute personne parlant berbère a forcément des ascendances berbères), le lien à la mère (la langue est transmise par le lait maternel), le lien à l'écosystème (le lait maternel est empreint de la diversité végétale), le lien à l'espèce humaine (la transmission de la langue par le lait peut être altérée par une trop grand proximité entre humeurs humaines et humeurs animales). Innéité, humanité, hérédité (matrilinéaire) et environnement sont ainsi des notions complémentaires dans la conception que les Aït Ba'amran ont de la manière dont la langue vient à l'homme.

Un babil à l'accent animal

Si les enfants en bas âge n'ont pas de cerveau, comment les adultes communiquent-ils avec ? Pendant les trois premières années de sa vie, de sa naissance jusqu'à son sevrage, l'enfant, pourtant cloîtré au sein de l'univers domestique, est immergé dans un univers linguistique particulier, totalement différent de celui des adultes. Tant qu'ils ne sont pas sevrés, il est en effet impensable de tenter de parler avec ces bambins sans cerveaux en tachelhit, la langue des adultes. Pour communiquer avec un enfant en bas âge, les adultes ou les enfants plus âgés recourent à un « parler bébé » dénué de grammaire. Tandis que dans de nombreuses sociétés, le parler bébé est souvent une préfiguration simplifiée du langage adulte, dans le Sud marocain, la structure et les racines des termes adressés aux nouveau-nés diffèrent radicalement du tachelhit ou de l'arabe marocain (tableau 6). Et pourtant, ce babil est en grande partie standardisé à l'échelle du Sud Maroc voire par-delà, et de surcroît, il est inculqué aux jeunes enfants par leurs parents.

Tout comme la plupart des babils humains, la structure des termes de ce premier parler est assez simple et repose sur le redoublement d'une sonorité composée de l'association d'une syllabe et d'une voyelle (*titti*, *chichchi*, *mamma*...). À vrai dire, ces termes s'apparentent plus à des onomatopées qu'à des mots : d'une part, ils prétendent suggérer par imitation phonétique la chose ou l'action dénommée et s'accompagnent de mimiques, d'autre part, ils sont répétés plusieurs fois à la suite sans jamais être soumis à une quelconque déclinaison, à un quelconque accord, ni même former de phrases. Ces onomatopées vocalisent des sons considérés comme intrinsèques aux êtres, aux choses ou aux actions, tout comme le laissent d'ailleurs aisément entendre les termes *coucoua'ou* censé reproduire le caquètement

TABLEAU 6 Vocabulaire du babil et ses équivalents en tachelhit et en français

Langage des enfants	*tachelhit*	français
bahha	*tarat, tahrut*	chèvre, mouton
bbah	*ityourfa'a*	disparaître
bbuc	*ut*	frapper
bibbi	*tifiyyi*	viande
bou'aou	*taghzount*	ogre
chachcha	*aghiyyul*	âne
chichchi	*ametchou*	nourriture
coucoua'ou	*afullus*	poule
ddday	*tadouri*	chute
ghado	*askid*	Viens !
ghao ghao	*ilf*	sanglier
ghighik	*irka*	sale
ghogho	*amizi*	danger
goggo	*aghroum*	pain
gwa'a	*aram*	chameau
hahha	*ah*	mal, bobo
kakka	*fanid*	sucrerie
kiwkiw	*ikiyyawn*	passereau
mamma	*tasourart*	jouet
mmaww	*amoch*	chat
mouhou	*tafounast*	vache
nonno	*gun*	Dors !
titti	*scouss*	Assieds-toi !

de la poule, *mouhou* pour le meuglement de la vache, ou encore *gwa'a* pour le blatèrement du dromadaire. Le babil est conceptualisé comme un ensemble d'onomatopées reproduisant le son des choses et des actions et non comme des paroles constituées. Les premiers pas d'un enfant dans l'oralité sont ainsi appréhendés comme l'expression d'une équivalence limpide entre la quintessence d'une chose ou d'une action et leur dénomination par le biais du son qui leur est consubstantiel.

Mais il y a plus. Les onomatopées animales ne sont pas utilisées par les adultes pour parler aux bébés uniquement afin d'évoquer les animaux en

question, elles servent avant tout à instaurer des contextes relationnels. Les mères ou les sœurs emploient les onomatopées de la poule ou du chat généralement lors de phases de jeu avec l'enfant en bas âge, alors que dans le même contexte les pères ou les frères reproduiront plutôt le blatèrement du chameau. Le gazouillement du passereau est imité par les mères quand elles câlinent leur bébé. Le meuglement de la vache ou le braiment de l'âne sert à encourager le nourrisson dans ses actions. Enfin, le grognement du sanglier manifeste une sanction adressée aux bébés destinée à les inciter à arrêter leur action. Outre les onomatopées animales, les autres termes du babil peuvent aussi signifier des contextes d'interaction avec l'enfant. Ainsi, les termes *chichchi* (nourriture), *goggou* (pain), ou encore *bibbi* (viande) dits sur le ton de l'interrogation, servent à demander au bébé si il a faim. La répétition des mêmes termes à l'affirmatif lui signifie qu'il va manger. Il est enfin d'usage de juxtaposer deux ou trois termes du babil pour communiquer avec l'enfant. L'on dit par exemple *chichchi ghogho* (« nourriture danger ») pour lui indiquer de ne pas manger telle chose car elle est dangereuse. Ces quelques exemples montrent à quel point ce babil est voué à tisser la trame d'interactions situationnelles entre adultes et bébés, et cela même si son usage n'aide en rien à acquérir la langue maternelle.

L'apprentissage de la langue : un non sens domestique

Une fois sevré et capable de marcher et de courir avec aisance, l'enfant est assigné à passer toutes ses journées hors de la maison afin d'y exercer des tâches pastorales. Dès lors, il n'utilisera plus jamais ce « premier parler » à l'adresse des humains sauf pour communiquer à son tour avec les nourrissons. De quatre à douze ans, tous les enfants (*chorfa*, *issuqin* ou laïcs) deviennent des « bergers » (*imksawen*) et ont à charge la conduite des troupeaux de chèvres et de moutons, des vaches et des ânes[1]. L'enfant s'occupe d'abord de la garde des poules et dindons, puis d'un âne, d'une vache et enfin, une fois qu'il a acquis l'adresse suffisante, il devient berger des moutons et des chèvres. Même si aujourd'hui les jeunes garçons vont à l'école, des aménagements des horaires de cours ont été mis en place afin qu'ils puissent consacrer la moitié de leur journée aux activités pastorales. Au Maghreb, la pratique du métier de berger par les enfants fait partie du processus éducatif traditionnel[2]. À travers l'activité de berger, l'enfant apprend notamment la langue, guidé en cela par les autres bergers plus âgés que lui. La langue est ainsi transmise exclusivement lors des activités pastorales et non lors des activités agricoles ou horticoles auxquelles les enfants en bas âge ne participent d'ailleurs jamais.

1. Le troupeau, généralement de cinq à quarante têtes de chèvres et de moutons, outre son rôle de fournisseur de lait, de peau et de laine, constitue une réserve sacrificielle, un capital symbolique.

2. Parallèlement à leur activité de bergers, les jeunes garçons sont pour la plupart soumis à un deuxième versant du système éducatif traditionnel extra-domestique : celui transmis par l'école coranique (Mitatre 2002).

Jusqu'à ce qu'il maîtrise parfaitement la langue, c'est-à-dire au moment où il devient berger de chèvres (vers l'âge de huit ans), l'enfant reste quasiment muet à la maison, par honte de commettre une erreur linguistique et de paraître aussi bête qu'un âne ou aussi maladroit qu'un sanglier (*cf.* photo 26). Écorcher un mot ou se tromper de conjugaison n'est, à l'intérieur de l'espace domestique, jamais toléré chez un enfant, ni d'ailleurs chez un adulte ; les faux pas de la parole sont des actes de transgression expressément sanctionnés par des moqueries consistant à imiter les onomatopées du sanglier (« *ghao ! ghao !* ») à l'adresse du fauteur. À l'écoute de ces onomatopées, l'enfant baisse la tête à l'image du sanglier, signale-t-on, puis retourne dans son mutisme. À la maison, l'enfant n'est ainsi jamais repris sur un mode éducatif dans ses formulations maladroites et en aucune occasion on ne lui enseigne la langue. Les adultes Aït Ba'amran ne laissent aucune place à la parole en voie d'apprentissage. Les dialogues avec les enfants se résument à des phrases courtes construites pratiquement exclusivement sur le mode impératif. Surtout, dans la parole proférée par les adultes aux enfants, rien ne suscite l'expression orale chez ces derniers. Si l'enfant acquiert des connaissances linguistiques au sein de l'espace domestique, auprès de ses parents ou de ses frères et sœurs, ce n'est donc jamais de manière explicite mais toujours par le biais d'une observation et d'une imprégnation tacites. Sa maîtrise de la langue, l'enfant n'est pas censé la devoir à une instruction reçue de ses parents, bien au contraire, l'apprentissage de la langue est, à tous points de vue, un non-sens domestique.

La société Aït Ba'amran n'est pas la seule société du monde à contraindre l'acquisition explicite de la langue par les enfants, mais elle est certainement l'une des seules à le faire tout en motivant l'acquisition par les nourrissons d'un babil dénué de similitude avec la langue des adultes. Blount (1972), Schieffelin et Ochs (1983) ont mis en exergue, dans leurs travaux, « l'importance des contraintes qu'imposent à l'échange de conversation tant les conventions sociales que les représentations culturelles de l'enfance » (Hirschfeld 2003 : 119). Par exemple, « les parents luos et samoans attribuent aux enfants un statut social inférieur. C'est pour cette raison que le discours que leur adressent les adultes est extrêmement directif : il vise, d'une part, à encadrer et façonner les conduites non-verbales et, d'autre part, à limiter globalement le temps de parole concédé aux enfants » (Hirschfeld 2003 : 119). Néanmoins, dans ces sociétés, d'après les auteurs cités, c'est le statut social de l'enfant qui explique la volonté des adultes de restreindre l'apprentissage explicite du langage, alors qu'en terrain Aït Ba'amran, c'est avant tout le statut particulier de la langue. Comment sinon interpréter le paradoxe pédagogique si singulier que soulève la coexistence d'un désinvestissement des adultes par rapport à l'enseignement de la langue aux enfants et de l'importance qu'ils accordent au statut de l'erreur langagière, paradoxe qui en dit long sur le caractère inné que les Aït Ba'amran impute au langage.

L'ÉCOLE BUISSONNIÈRE DE LA PAROLE

La forêt, un espace de liberté verbale pour les enfants

L'espace où s'exercent les activités pastorales est circonscrit dans ce qui est appelé *tagant*, « forêt ». Quel que soit son aspect, la forêt n'est pas envisagée comme un espace cultivé, contrairement aux trois autres types de milieux écologiques composant le terroir Aït Ba'amran que sont le jardin (*tibhert*), le champ (*rrg*) et la parcelle horticole (*ourti*). Pourtant, les enfants bergers l'assimilent en tout point à un espace domestique.

Si l'enfant est muet à la maison, il est au contraire très bavard en forêt. Au cours de leurs journées sylvestres, les enfants bergers ont une liberté de parole sans limites. Ils profitent allégrement de la marge d'action qui leur est accordée pour s'adonner à l'improvisation verbale et aux joutes orales. Deux formes d'attitudes envers la langue, normalement consubstantielles, sont ainsi à relever dans le système éducatif de l'enfant : une forme strictement passive, qui correspond à l'absence d'épreuve de l'expression orale dans la sphère domestique, et une forme active, qui renvoie à la liberté de paroles propre à l'activité de berger dans la forêt.

La « parole des bergers » (*awal n imksawen*) est en grande partie fondée sur un surinvestissement linguistique des éléments de la forêt. Pour les bergers, chaque rocher, chaque espèce végétale, chaque insecte et chaque animal porte un nom qui lui est propre. Les bergers sont des savants en matière de nomenclature du monde sylvestre, et les adultes qui sont pourtant aussi tous passés par la forêt durant leur enfance, n'ont pas une connaissance aussi détaillée du lexique forestier car ils l'ont en partie oublié. Du monde sylvestre, rien n'échappe au savoir et à la parole des bergers. Les enfants bergers cherchent en permanence à maîtriser les éléments de la forêt dont ils ont appris le nom. Il n'est pas un terrier, une bauge ou un nid dont ils ne localisent l'emplacement (*cf.* photo 28). Même les espèces végétales les plus rares sont identifiées par les bergers. Ils manifestent leur emprise sur les éléments de la forêt en les touchant ou en les manipulant : ils apposent leurs mains sur les œufs des oiseaux, bouchent les terriers de renards ou de chacals aux abords des parcours pastoraux, stockent puis replantent des graines de plantes dont ils apprécient le goût des fruits ou des fleurs, ou encore déplacent les essaims d'abeilles sauvages vers des zones plus accessibles en vue d'en récolter ultérieurement le miel. Lors de l'activité de berger, les enfants se familiarisent avec la forêt, mais ils familiarisent aussi la forêt à leur présence, à leur odeur, à leur mainmise. La forêt leur apparaît d'ailleurs comme un espace bien plus familier que certaines pièces de la maison familiale, telle la cuisine où leur mère et leurs sœurs aînées ne leur accordent aucune liberté de mouvement, et leur interdisent de manipuler les ustensiles. C'est alors dans la forêt que les enfants aménagent leur premier espace domestique propre, en construisant de bric

et de broc des cuisines constituées de fours à pain et de semblants d'ustensiles reproduisant ceux qu'ils ne peuvent toucher à la maison. Ainsi, le premier environnement que les enfants appréhendent comme domestique n'est pas celui de la maison mais bien celui de la forêt. C'est sous les traits d'une domestication de la forêt que l'apprentissage de la langue se réalise à partir des noms des éléments de l'environnement.

La langue révélée par l'anthropomorphisme de la forêt

Lors de l'activité de berger, l'enfant, guidé par ses aînés, acquiert la langue par l'apprentissage de la nomenclature de la forêt. Les bergers nomment les éléments et êtres de leur environnement avant tout de manière métaphorique, en les classant à partir d'analogies d'apparences établies avec des éléments de l'univers domestique des humains (maison, jardins, champs, espaces horticoles).

La toponymie

Le système toponymique forestier est fondé sur la similitude plus que sur l'événementiel ; la plupart des toponymes particularisent le relief forestier par des métaphores qualifiant ses aspects[3]. Tous les toponymes du relief localisés dans la forêt sont construits sur une analogie d'apparence. La forêt est notamment quadrillée par des toponymes qui font référence à des éléments matériels de la sphère domestique. De nombreux toponymes sont composés de noms d'objets, d'outils et d'accessoires du quotidien dont les formes rappellent celles des rochers ainsi désignés. Les termes « verre à thé » (*lqass*), « table » (*tablat*), « scie » (*lmnchar*), « miroir » (*talemrit*), « pioche » (*agelzim*) ou encore « mortier » (*taferdout*) reviennent systématiquement dans la structure des toponymes de rochers, de même que les termes « bracelet » (*tnbelt*) et « fer à cheval » (*tassila*), pour les toponymes de dépressions rocheuses comme des cirques ou des vallons semi-circulaires. Le relief forestier est ainsi densément nommé et décrit par des métaphores d'apparences avec la culture matérielle locale. La forêt est un vivier pour la toponymie métaphorique ; elle constitue l'espace sur lequel est projeté, de manière analogique, l'univers domestique des hommes.

La nomenclature animale

Le corps des animaux de la forêt fait lui-même l'objet d'analogies avec la culture matérielle. En ce qui concerne la taxinomie animale, quelques noms d'animaux sylvestres sont composés de métaphores assimilant leurs apparences à celles d'éléments de l'univers domestique des humains. C'est le cas notamment de toutes les espèces animales dont le taxon est composé

3. Rappelons que « l'essence d'une métaphore est qu'elle permet de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en termes de quelque chose d'autre » (Lakoff et Johnson 1985 : 15).

en partie du prénom Ali, prénom du gendre du prophète Mohammed. Le lézard, « Ali la jarre » (*Ali bouqal*), est appelé ainsi à cause de la forme bombée de son corps, le pince-oreille se dit « Ali les ciseaux » (*Ali uzlan*), en référence à ses pinces, et l'alouette porte le nom d'« Ali le cairn » (*Ali kerkour*), du fait de sa crête[4]. Le prénom « Ali » est toujours associé à des espèces animales (ou végétales) inclassables, qui ne sont pas rangées dans des catégories explicites. Ce prénom dénote une « bizarrerie » de l'environnement interprétée métaphoriquement par la référence à un élément de l'univers domestique.

De tous les animaux, le sanglier est celui dont le corps se prête le plus à des comparaisons avec la culture matérielle. Il n'existe pas moins d'une dizaine de termes pouvant le qualifier[5]. La plupart caractérisent la physionomie de son corps par des ressemblances avec des éléments de l'univers domestique : « celui à la tresse », (*boumagui*), en allusion à sa queue, « celui à la soucoupe » (*boutmkilt*), en rapport avec la forme de son groin, « celui à la flûte » (*boutghalouet*), en référence à ses naseaux, « celui au maillet » (*boutz'akunt*), pour désigner la forme de son front, sans oublier ses crocs qui sont appelés les « bougies » (*aschma'ane*).

Certains animaux sylvestres portent des surnoms qui les caractérisent en tant qu'homologues d'animaux domestiques. Dans le discours, la perdrix prend souvent le nom de « poule de la forêt » (*taskurt n tagant*) et cela parce qu'elle est l'animal de la forêt ressemblant le plus à la poule ; pour les mêmes raisons, le chacal est « le chien de la forêt » (*haidi n tagant*), le sanglier est le « bœuf de la forêt », la gazelle est le « cheval de la forêt », le mouflon est le « mouton de la forêt », le corbeau est la « dinde de la forêt », etc[6]. La plupart des animaux domestiques ont leur équivalent sylvestre, de même qu'à chaque végétal cultivé correspond un végétal forestier. L'homologie établie entre animaux domestiques et animaux de la forêt implique une équivalence de leur caractère licite ou illicite : à un animal domestique interdit à la consommation par la coutume religieuse correspond toujours un animal de la forêt illicite, et *vice versa*[7]. Ainsi la perdrix, à l'image de son homologue domestique la poule, peut être mangée ; le chacal, quant à lui, est interdit à la consommation, tout comme le chien, son équivalent dans la sphère domestique. L'analogie d'apparence entre un animal domestique et un

4. Citons aussi d'autres noms d'oiseaux non identifiés comme *Ali bublad*, *Ali ouazar*, *Ali meluk*.

5. Hormis ceux cités, ajoutons celui de *ilf*, de *amazul* (« le solitaire »), de *boutagant* (« celui de la forêt »), et de *afkir Mbark*, « grand-père Mbark ».

6. Le nom de certains animaux sylvestres, considérés comme emblématiques de la forêt, sert de déterminant dans la composition du nom d'autres espèces animales sylvestres. C'est le cas par exemple du chacal, dont le nom entre dans la composition de celui de la mante religieuse : la « grand-mère du chacal » (*jdas u uccen*).

7. Ce principe analogique de la distinction licite/illicite dans le classement des animaux sauvages semble présent dans tout le Maroc et plus largement dans le Maghreb. Benkheira écrit ainsi : « la doctrine rituelle [du mâlikisme] repose sur le postulat que la distinction licite/illicite ne peut s'appliquer qu'aux espèces comparables aux espèces domestiques... » (2000 : 64).

animal sylvestre témoigne d'une continuité substantielle de leur caractère consommable. Ainsi, les surnoms caractérisant des animaux de la forêt en tant qu'homologues d'animaux domestiques rangent la faune en catégories illicite et licite dont les contours ne correspondent en rien aux limites entre sylvestre et domestique.

La nomenclature botanique

Comme pour la toponymie du relief, la terminologie du couvert végétal de la forêt se construit en grande partie selon la logique de la similitude et « présente de ce fait une synonymie très importante » (Laoust 1920 : 502). De nombreuses espèces végétales forestières sont désignées par des métaphores les assimilant, par leurs aspects, à des éléments de la sphère domestique. Le tableau 7 rassemble certains de ces noms de plantes.

Comme nous pouvons l'observer dans ce tableau, les taxons de ces espèces non cultivées sont constitués par l'association du nom d'un animal à celui d'un accessoire, d'un outil, d'un produit ou encore d'une plante cultivée. Ces espèces sont chacune qualifiées par « une expression formée à partir d'une métaphore descriptive » ; tout comme le souligne Philippe Descola pour l'Amazonie, ce genre d'expression « ne constitue donc pas un lexème autonome, quoique la combinaison spécifique de termes qu'elle opère soit propre à [chaque espèce] » (1986 : 102). Les noms d'animaux composant les taxons de végétaux sont tant ceux d'animaux domestiques (brebis, dromadaire, bœuf, chien) que ceux d'animaux non domestiques (serpent, rat, corbeau, perdrix...). Parmi les éléments de l'univers domestique dont les noms sont associés à ceux d'animaux dans la composition des taxons de plantes forestières, remarquons la référence aux fruits, légumes et céréales cultivés (oignons, citrouille, petits pois, tomates, patates, figuier, basilic, coriandre...), aux produits alimentaires comme le pain et le beurre, aux produits et aux outils ménagers comme le savon et le balai, aux outils de production comme la baratte ou aux objets de soin du corps comme la pince à épiler. Le terme domestique, toujours placé en première position et rattaché au terme animal par la marque du possessif *n*, met en évidence une particularité de la physionomie de la plante désignée. Par exemple, le taxon « la baratte de la brebis » met l'accent sur la forme en soufflet des fleurs de l'espèce nommée, le taxon « la soie des perdrix » dénote l'aspect soyeux des fleurs ramifiées de cette espèce parasite, tandis que la plante appelée « la pince à épiler de la perdrix » est ainsi caractérisée par l'allure de ses cosses (*cf.* photo 29, 30, 31 et 32). Par l'intermédiaire de ces taxons construits à partir de noms d'animaux, une projection métaphorique de la culture matérielle s'établit par similitude d'apparence sur le couvert végétal forestier.

Pour désigner ces plantes, les noms d'animaux peuvent être remplacés dans le discours par le terme *tagant*, « forêt », formant, avec le terme domestique restant, un surnom qui manifeste explicitement la localisation de l'espèce ; par exemple, « le rouge à lèvres des corbeaux » devient « le rouge à

TABLEAU 7 Vocabulaire domestique dans la nomenclature botanique

Taxons locaux	Traduction des taxons en français	Taxons occidentaux
aghrom izgern	« le pain des bœufs »	*theligonium cynocrambe*
tizrar n taskurt	« le collier de perles de la perdrix »	*bryonia dioica*
lharir n tiskourin	« la soie des perdrix »	Parasite végétal
tissoukass n taskurt	« la pince à épiler de la perdrix »	*erodium chium*
toudit ighrey	« le beurre de la brebis »	*ranunculus bullatus*
takchult n tili	« la baratte de la brebis »	*anthyllis tetraphylla*
tachetabt n tili	« le balai de la brebis »	*reseda lutea*
patata u uccen	« la patate du chacal »	*umbilicus rupestris*
lqsbour n uccen	« la coriandre du chacal »	*asplenium onopteris*
azalim u ouccen	« l'oignon du chacal »	*asphodelus Cerasiferus*
maticha u ouccen	« la tomate du chacal »	*solanum nigrum*
chiba uriul	« l'absinthe de l'âne »	*chrysanthemum coronarium*
lekemt uriul	« la menthe de l'âne »	*nepeta cataria*
tomzin igherdain	« l'orge des souris »	*lolium temulentum*
taghseit u algumad	« la citrouille du serpent »	*aristolochia baetica*
tinioucha u aoutil	« les petits pois du lièvre »	*coronilla scorpioides*
tazert idan	« le figuier du chien »	*ricinus communis*
tassabount iraman	« le savon des chameaux »	*fagonia tenuifolia*
lemsouak n geywarin	« le rouge à lèvres des corbeaux »	*orobanche purpurea*
tloudi	« il y a du beurre »	*calendula arvensis*
boukfay	« celle au lait »	*hyoseris radiata*

lèvres de la forêt ». Dans la nomenclature végétale, les noms d'animaux non domestiques font figure d'emblème du monde sylvestre. La référence animale spatialise clairement dans la forêt les plantes identifiées par similitude avec des éléments de la vie domestique. Plus encore, la mention du terme « forêt » dans la composition de certains surnoms de plantes dresse une équivalence analogique explicite entre le couvert végétal de la forêt et celui des jardins et des champs : « la coriandre de la forêt », « l'oignon de la forêt », « l'orge de la forêt », « la citrouille de la forêt », « les petits pois de la forêt » et ainsi de suite. Tout ce qui est cultivé dans la sphère domestique a ainsi son homologue forestier. Ces surnoms de plantes non cultivées témoignent d'une projection métaphorique des plantes cultivées vers l'espace sylvestre.

En plus du vocabulaire, la nomenclature végétale livre aussi tous les secrets de la syntaxe de la langue tachelhit aux enfants bergers (tableau 8). Certains noms de plantes portent en eux toutes les règles de la constitution de phrases : articulation verbe-sujet, utilisation de l'adjectif, mode affirmatif, interrogatif, impératif ou conjonctif, temps du présent, passé ou futur, conjugaison, marques du possessif... Toutes ces règles linguistiques sont mises en scène dans les taxons sous forme de périphrases, par la verbalisation d'une action ou d'une situation caractérisant la forme de la plante, son goût ou ses vertus. Par exemple, les expressions « elle s'accroche à l'arbre » et « il fait un signe avec sa main » servent à désigner un type de plante grimpante. L'apprentissage de la syntaxe se fait ainsi par la connaissance des noms de plantes.

Une langue babélienne

La forêt ainsi nommée et parcourue par les enfants bergers fait figure de matrice métaphorique dans laquelle la physionomie du monde minéral, végétal et animal ne cesse de s'interpréter en référence à la culture matérielle des humains selon un réseau de correspondances bien défini. Tous les éléments de la forêt (rochers, plantes, animaux) partagent un même univers terminologique constitué analogiquement à partir de la référence à la culture matérielle des humains. Le monde sylvestre est donc métaphoriquement domestique. Avec tout ce cortège de rochers, de végétaux et d'animaux dont les noms renvoient à des analogies d'apparences avec des éléments de la culture matérielle, la forêt apparaît comme le doublon de la sphère domestique des humains. En ce sens, l'ordre taxinomique correspond à un ordre spatial dans lequel la dialectique analogique instaure une continuité d'apparence, mais aussi de substance, entre le monde domestique des humains et celui de la forêt. Selon cette logique, les enfants classent les êtres et les choses de la forêt en référence au langage domestique et l'expérimentent de la sorte.

Outre le corpus standard de toponymes, de noms de plantes et d'animaux, les enfants bergers ne cessent de surenchérir verbalement sur l'analogie d'apparence entre le monde sylvestre et le monde domestique des humains. Ils improvisent une multitude d'expressions assimilant les éléments de la forêt à ceux de la sphère domestique. L'analogie entre les deux mondes est sujette à devinettes que les enfants bergers se posent entre eux. L'un lancera un « maison sur maison et les clés chez le Dieu ? », auquel l'autre devra répondre « le roseau ! ». Plus que des devinettes, certains vont même jusqu'à composer des poèmes à propos d'un rocher, d'une plante ou d'un animal dont la forme leur inspire la nostalgie de la vie à la maison à laquelle ils n'ont plus droit de goûter depuis qu'ils sont bergers, sauf pour y dîner et y dormir. Dans la parole des bergers, il n'y a pas un élément de la sphère domestique qui ne soit représenté dans la forêt. La totalité du monde domestique se déploie le long des parcours pastoraux. Toutes ces

TABLEAU 8 Syntaxe dans la Nomenclature botanique

Noms tachelhit	Traduction en français	Taxon botanique
Asselif	il fait un signe avec sa main	*Asparagus sprengeri*
Azuye	il fait sécher	*Asparagus acutifolius*
Bizourgoual	celui qui a des molaires	*Beta patellaris*
Hacha lila	que Dieu nous pardonne	*Echinops spinosissimus*
Igiz	il est descendu	*Lavandula stoïca*
Izri	il est passé	*Artemisia vulgaris*
Taghreghacht	qui fait du bruit en remuant	*Limonium sinuatum*
Tassemount	elle est acide	*Rumex vesicarius*
Timerzgelid	il rend quelque chose amer	*Limonium sinvatum*
Tiwiwit	la petite esclave	*Arisarum simorrhinum*
Tlaïha	mélangé à une bonne odeur	*Fagonia Tenuifelia*
Tougl argan	elle s'accroche à l'arganier	*Ephedra fragilis*
Waïneri	celui qui veut posséder	*Arisarum simorrhinum*
Waïnifss	eh dis, tais-toi	*Medicago littoralis*

performances verbales permettent ainsi d'élargir le champ des périphrases à tout le champ lexical des éléments qui composent la forêt. Les devinettes ou poèmes sont ainsi autant d'exercices de la parole par lesquels les enfants bergers perfectionnent leur maîtrise de la langue.

L'activité de l'enfant berger s'apparente à un jeu de piste linguistique qui consiste en une expérimentation du vocabulaire et de la syntaxe à partir d'un décryptage de la diversité des formes données à voir dans la forêt. Le jeu de piste linguistique mis en scène à partir des noms de minéraux, végétaux et animaux de la forêt donne à l'enfant l'occasion d'expérimenter une véritable syntaxe interactionnelle. Comme le rappelle Hirshfeld, «la capacité d'une chose à être apprise est liée à l'esprit de l'enfant» (2003 : 44). Or chez les Aït Ba'amran, les enfants créent eux-mêmes les techniques par lesquelles ils apprennent la langue. Ces techniques utilisent principalement les outils de la pensée symbolique et analogique, comme la métaphore. Les jeux d'analogies entre la forme des éléments de la forêt et celle des objets et des actions stimulent la mémorisation des noms et verbes ainsi formulés. Les noms des plantes notamment permettent de faciliter le travail d'extraction et de mémorisation des unités linguistiques, et d'en distinguer des catégories morpho-phonologiques. Ce sont précisément ces relations entre le développement de la faculté de langage et celui d'autres facultés (mémoire, attention, catégorisation) qui sont sollicitées dans l'exercice du métier de berger.

Dans une société obligeant les enfants à repasser par le balbutiement d'une création physiologique de la parole, et pour laquelle l'apprentissage de la langue est un non-sens domestique, la langue s'acquiert en forêt lors de l'activité de berger. La langue est l'acquis d'un rapport pratique à la forêt : celui de la conduite des troupeaux. La forêt est une matrice de la langue tachelhit et l'expérience qu'en fait le berger s'appuie sur une herméneutique des formes des éléments du monde sylvestre. Le lexique et la syntaxe sont ainsi intériorisés par le biais de l'assimilation figurée de la nomenclature de la forêt. Au regard des bergers, la forêt est toute bruissante de paroles évoquant l'univers domestique, un univers à la marge duquel ils se trouvent retranchés pour un âge. Les Aït Ba'amran ont ainsi une conception babélienne de la langue, dans le sens où son vocabulaire est déposé à la surface du monde : la langue ne s'enseigne pas (y compris le lexique qui a trait à l'univers domestique), elle est intégralement révélée par le visage de la forêt et son registre sémantique. L'hypothèse de Sapir-Whorf selon laquelle « nous disséquons la nature selon les lignes tracées à l'avance par nos langues maternelles » (Whorf 1956, trad. par Bachman *et al.* 1981 : 46) peut être ici totalement inversée. La langue maternelle est apprise et renouvelée en disséquant la nature.

Du mutisme à la littéralité : le passage à la parole des adultes

Chez les Aït Ba'amran, l'apprentissage de la langue, qui ne peut s'effectuer qu'à la marge, s'oublie partiellement ensuite, dans un processus de resocialisation au sein de l'espace domestique. En effet, au moment où l'enfant berger atteint un niveau de connaissance du vocabulaire sylvestre et domestique sans égal dans la société, manifesté par sa maîtrise du verbe et de la métaphore, il abandonne l'activité de berger pour devenir agriculteur. Il se délestera alors progressivement d'une grande part de vocabulaire et d'habitus langagiers, en particulier ceux relevant des registres de l'insulte et de la poésie, dont l'usage est obsolète hors de l'espace sylvestre. Mais plus que le langage de la forêt, il oubliera le processus pédagogique par lequel, aidé de ses frères et sœurs, il appris ce langage. Les adultes dénient ainsi totalement le processus par lequel les enfants apprennent, lors de l'activité de berger, la syntaxe et le vocabulaire de la langue tachelhit.

Le passage entre la parole des bergers et celle des adultes se produit progressivement vers l'âge de neuf-dix ans. À cet âge, l'enfant maîtrise la langue tachelhit au point de commencer à s'exercer à la poésie orale dans la forêt. C'est aussi à cet âge que l'enfant est convié par ses parents à participer pleinement aux travaux des champs lors desquels il aura l'occasion de dialoguer plus librement avec les adultes. Il est aussi et surtout autorisé à séjourner à l'extérieur de la maison, chez ses grands-parents ou chez ses oncles, en particulier chez son oncle maternel. Ce dernier s'assimile à un compagnon de langage et le parler à l'oncle maternel est, en quelque sorte, un intermédiaire entre le parler aux enfants et le parler aux adultes. Quand il revient à la maison après ce type

de séjour, ses parents l'interrogent sur les nouvelles de la famille. Enfin, c'est aussi à cet âge que l'enfant devient l'intermédiaire entre le terroir et la maison. Quand il revient le soir à la maison, il est interrogé sur l'état du troupeau, l'état des terres agricoles, la présence de sangliers... Bref, c'est à partir du moment où l'enfant est susceptible d'avoir des informations qui paraissent utiles aux adultes, relatives au terroir ou à la famille, que l'on échange des paroles avec lui, que l'on se met dans un mode discursif avec lui. Tant qu'il n'a rien à dire, rien à apprendre aux adultes, l'enfant n'a pas droit de parole. C'est par l'exercice de restitution et donc de la littéralité, troisième étape essentielle à l'acquisition de la communication orale, après celle du babil et de la parole des bergers, que l'enfant fera ses premiers pas dans le parler des adultes.

LA FORÊT OU LE MONDE DOMESTIQUE DES GÉNIES

Si la forêt est l'espace des enfants bergers, elle est aussi l'espace de vie des *jnoun*. Les *jnoun* sont des génies dont l'aspect original est invisible pour les humains et qui peuvent prendre, entre autres, l'apparence d'un homme ou d'un animal. Le monde des *jnoun* est conceptualisé par les Aït Ba'amran comme l'équivalent du monde des humains ; il le double. Créatures de Dieu à l'égal des humains, les *jnoun* sont composés d'individualités dotées d'intelligence, d'un langage articulé, de coutumes et de rapports sociaux comparables à ceux des humains (mariage, conflit, assemblée, etc.)[8]. En cela, les *jnoun* sont dotés d'une intériorité anthropomorphe[9].

Habitants de la forêt, les *jnoun* sont les maîtres des animaux non domestiqués par les hommes ; on les appelle *ahmul el hayan*, « ceux qui ont la charge des animaux de la forêt », expression arabe que l'on retrouve souvent inscrite dans les talismans. Ces mêmes animaux avec lesquels les hommes n'entretiennent pas de rapports domestiques sont connus pour servir d'animaux domestiques aux *jnoun* : les chacals sont leurs chiens, les perdrix sont leurs poules, les antilopes sont leurs chevaux, etc. Les analogies d'apparence établies par les enfants bergers entre les animaux domestiques et les animaux sylvestres prennent ici tout leur sens et coïncident avec une symétrie entre monde domestique des humains et monde domestique des *jnoun*. La forêt est ainsi l'espace domestique des *jnoun* par opposition à l'espace domestique des humains constitué de la maison, des jardins, des champs et des zones

8. Jamous explique ainsi que « les *djinn* forment des sociétés organisées à l'image des sociétés humaines, avec un sultan ou chef, des juges, etc. » (2002 : 207).

9. Comme l'explique Descola, « par intériorité, il faut certes entendre la gamme des propriétés ordinairement associées à l'esprit, à l'âme ou à la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver –, mais aussi les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine » (2006 : 628).

horticoles. Ce trait de perception met à mal l'interprétation communément admise par la littérature anthropologique sur le Maghreb, qui fait du monde des *jnoun* un monde sauvage ou naturel (Westermarck 1926, Dermenghen 1954, Gellner 2003). Au contraire, la forêt, espace occupé par les *jnoun*, est perçue comme « domestiquement autre », relevant d'un ordre domestique du monde articulé autour des mœurs et des coutumes des *jnoun*. Il n'y a pas de coupure réelle entre un espace domestiqué et un autre qui ne le serait pas et, pour reprendre les mots de Daniel Fabre, « ce n'est pas la domestication qui qualifie et distingue les espaces, puisque le monde est tout entier domestiqué, mais bien les auteurs de celle-ci : hommes d'un côté, esprits de l'autre » (2005 : 434). Il n'en reste pas moins qu'une certaine altérité émane du rapport entre ces deux mondes domestiques voisins, s'exprimant sous la forme d'une appréhension réciproque. En effet, si les humains, hormis les enfants bergers, n'entretiennent pas de relation de proximité avec les animaux de la forêt, les *jnoun* sont, quant à eux, réputés pour craindre certains animaux domestiques des humains comme les chiens ou les vaches ; ils les évitent. Le point de vue des *jnoun* sur les animaux domestiques des hommes est en cela l'équivalent de celui des hommes sur les animaux domestiques des *jnoun* : ces animaux ne leur sont pas domestiques puisqu'ils sont domestiqués par les « autres ». Pour les Aït Ba'amran, le problème de savoir si tel animal est domestique ou pas ne se pose pas, l'essentiel est de savoir si cet animal est domestiqué par les hommes ou par les *jnoun*.

Si les *jnoun* sont dotés d'un caractère anthropomorphe et ont la capacité de domestiquer l'environnement, leur être social se révèle symétriquement inverse à celui des humains en regard de certains traits de leur mode de vie. Les *jnoun* se manifestent généralement pendant la nuit, mais aussi au milieu de la journée (*amas n wast*), lorsque le soleil est au zénith, et au crépuscule, c'est-à-dire à des moments charnières marquant le passage d'une période de la journée à une autre. Tous ces moments sont spécifiés comme ceux pendant lesquels la visibilité est la moins bonne. C'est pendant ces moments-là que les *jnoun* sont susceptibles d'apparaître aux humains sous forme humaine ou animale. À ces heures, les hommes évitent de sortir de leur maison. Le comput du temps des activités quotidiennes est, de la sorte, aménagé à l'inverse de celui des *jnoun*, de manière à éviter leur côtoiement à l'extérieur de l'espace domestique. L'inversion symétrique entre les humains et les *jnoun* s'exprime aussi par l'opposition des coutumes alimentaires. Les *jnoun* consomment le sang cru alors qu'il est interdit aux hommes, ainsi que la semoule cuite après une seule cuisson, et non pas trois cuissons comme à la manière des humains. Dans l'échelle du cru au cuit, le régime des *jnoun* est du côté du saignant ou de « l'à peine cuit » alors que celui des humains est prononcé pour l'à point ; ce qui revient à dire, dans ce cas, que ce qui est illicite (*haram*) pour les hommes est licite (*halal*) pour les *jnoun* et *vice versa*.

Les *jnoun*, associés au monde chtonien, sont considérés comme les premiers occupants des terres (*cf.* chapitre 2). Au caractère autochtone des *jnoun*

est associé l'archaïsme de leur culture. Leurs danses et leurs chants sont qualifiés comme relevant d'anciennes modes, leurs habitats sont dits lacustres et leurs habits identiques à ceux des humains jadis. Le mode de subsistance des *jnoun* est connu pour être précaire : ils ne pratiquent que la cueillette et l'élevage et exècrent l'agriculture. De surcroît, les humains prêtent aux *jnoun* un point de vue conformiste sur le monde. Ils n'acceptent rien de ce qui vient de l'extérieur et de ce qui a trait à la modernité, ils sont décrits en quelque sorte comme des « conformistes ». Les *jnoun* fuient l'or, l'argent, l'électricité, l'odeur et le bruit des voitures, sans oublier l'eau chaude. De même, ils sont dégoûtés par tous les condiments et épices venus de l'extérieur : le sel, le poivre, le piment, l'ail, l'huile de cade... et ce, explique-t-on, parce que ces produits ne font pas partie de leurs habitudes, de leur culture. Par exemple, un condiment comme le piment, venu de l'extérieur mais cultivé localement depuis des décennies, qui plus est catégorisé comme un produit local (*beldi*), est pourtant rejeté par les *jnoun*. Ce trait de caractère imputé aux *jnoun* laisse à dire qu'un monde n'acceptant rien de l'extérieur est un monde fade et non relevé. Le refus des *jnoun* envers tout ce qui vient de l'extérieur, du piment à l'électricité, est compris par les hommes comme le point de vue d'une génération d'entités dotées d'une intériorité certes anthropomorphe, mais plus ancienne et dépassée. Pour penser sa capacité d'ouverture vers le monde extérieur, la société a besoin d'imaginer le point de vue que les *jnoun*, figure de l'ancien temps, ont de la culture contemporaine.

La figure des *jnoun*, spatialisée dans la forêt, évoque, sur bien des aspects, un mode de vie et un point de vue sur le monde à la fois inversés et démodés par rapport à ceux des humains. Ces deux manières anthropocentriques de vivre le monde se confrontent spatialement et temporellement : celle des *jnoun*, focalisée sur le passé et inscrite dans la forêt, celle des humains, ancrée dans le présent de l'espace domestique. À la différence du « perspectivisme amazonien », configuration du rapport humains/non-humains qui « désigne la qualité positionnelle des cosmologies amérindiennes »[10], dans le Sud marocain, « le carrousel des points de vue »[11] n'implique pas la mise en jeu anthropocentrique des intériorités. Le *djinn* (pl. *jnoun*) ne se perçoit pas comme humain et n'appréhende pas l'humain comme un *djinn*. Hommes et *jnoun* se perçoivent en revanche mutuellement comme équivalents en tant que créatures de Dieu douées d'intelligence et de parole, qui peuvent soit suivre le chemin de la religion, soit s'épancher dans le péché. L'inversion croisée des points de vue n'en reste pourtant pas moins manifeste : les *jnoun* adoptent envers les animaux domestiqués par les hommes un rapport teinté de distance et d'effroi, comparable à celui que les hommes

10. Comme l'explique Descola, « Le "perspectivisme" est donc l'expression de l'idée que tout être qui occupe un point de vue de référence, et se trouve ainsi placé en situation de sujet, s'appréhende sous les espèces de l'humanité... » (2005 : 197).

11. Expression reprise à Galinier (1999 : 112).

entretiennent vis-à-vis des animaux de la forêt, domestiqués par les *jnoun*. La mise en regard des points de vue des humains et des *jnoun* est également historicisante : le point de vue des *jnoun* sert de repère par rapport auquel les hommes situent la contemporanéité de leur culture.

LA LANGUE MENACÉE PAR LES ÊTRES DE LA FORÊT

Vache ou sanglier ? : la transgression des limites et le chamboulement des apparences

C'est selon un maillage très fin du terroir que l'enfant berger arpente les chemins pastoraux, avec ses chèvres, ses moutons ou ses vaches en évitant d'empiéter sur les différents espaces cultivés (champs, jardins et zones horticoles). L'activité pastorale ne concerne pas seulement l'enfant berger mais implique la surveillance permanente de la mère et plus rarement du père du foyer. Dès que l'un d'eux perçoit un risque, il crie à tue-tête du toit de la maison pour prévenir le berger de ce qui est vécu localement comme un drame, à savoir l'intrusion d'une tête de bétail (chèvre, mouton, vache ou âne) dans un espace de culture. Les enfants bergers sont d'ailleurs sévèrement punis quand ils faillissent à la conduite des troupeaux. Certains bergers, tout du moins les plus effrontés d'entre eux, manifestent leur colère face aux multiples contraintes générées par le cloisonnement de l'espace, en détruisant les cairns de frontières, puis racontent à ceux qui viendraient le leur reprocher, que c'était pour en déloger un écureuil. Ce vieux problème de la cohabitation entre pacage, labour et cueillette, commun à tout le monde méditerranéen, est intensément vécu au quotidien par les Aït Ba'amran. Les enfants bergers ayant bien du mal à garder les têtes de bétail au sein des espaces qui leurs sont assignés, il arrive bien souvent que celles-ci transgressent l'ordonnancement spatial établi, et surtout la limite distinguant la forêt des espaces de culture.

Parmi tous les animaux domestiqués par les hommes, c'est la vache dont on redoute le plus la sortie du parcours qui lui est réservé, car elle est capable en très peu de temps d'engloutir plusieurs raquettes de figuiers de barbarie ou plusieurs brassées d'orge. J'ai eu l'opportunité d'assister à ces incidents pastoraux porteurs d'une intensité dramatique. Le scénario le plus fréquent est celui d'un enfant berger qui conduit sa vache le long d'un chemin, et qui, interpellé par quelque chose ou quelqu'un (un autre berger qui l'insulte du haut d'une montagne, une perdrix qui se pose à proche distance et qu'il s'apprête à frapper à jet de pierre, un éboulement de pierres qui se déclenche non loin de lui), omet de surveiller la vache quelques instants ; celle-ci saisit alors l'opportunité de dévier des sentiers pastoraux de la forêt pour pénétrer dans une parcelle de figuiers de barbarie afin d'y croquer quelques raquettes. Quand l'enfant se retourne, il est trop tard, la

vache est au cœur des figuiers, en train de se délecter. À ce moment-là, le berger est frappé d'effroi et se met à s'adresser à la vache non plus avec les onomatopées[12] qui sont en temps normal utilisées pour la conduite de cet animal[13], mais avec les onomatopées que l'on utilise habituellement pour chasser le sanglier : « *Ghao ghao, ghao aouta ghao !* ». Simultanément, afin de faire sortir la vache de la zone horticole, le berger emprunte une technique bien connue pour faire fuir le sanglier : il la frappe avec des pierres aux tendons. La seconde fois où j'ai assisté à cette scène, j'ai interpellé l'enfant berger pour lui demander quel était donc cet animal dans les figuiers ; empli de panique, il me répondit spontanément : « Le sanglier ! ». Cette réponse ainsi que le traitement infligé à la vache quand elle est dans l'espace cultivé, laisse entendre qu'il ne s'agissait pas là que d'une simple métaphore de langage. Dans son mode d'interaction avec la vache qui viole l'espace horticole, le berger se comporte comme s'il était confronté à un sanglier.

Dans le quotidien du terroir, le sanglier est en effet perçu comme une menace constante pour les récoltes de figuiers de barbarie ou de maïs. Le sanglier est réputé pour son obstination à forcer les clôtures d'épineux encerclant les jardins ou les parcelles horticoles afin de dévorer les épis de maïs ou les figues de barbarie. Symbole du désordre, le sanglier est avant tout défini comme un animal incontrôlable qui menace en permanence de transgresser l'agencement du terroir. La vache quant à elle, et il faut préciser que cela ne concerne pas le taureau, est traitée de manière particulière pour un animal domestique ; d'un côté, son lait est considéré comme une substance nourricière privilégiée pour la construction du cerveau des enfants, de l'autre, les hommes la craignent et ne l'approchent jamais. L'expression *tra der lbaïm*, « elle veut s'immiscer dans le bétail », utilisée pour désigner les chaleurs de la vache, témoigne de l'ambiguïté que l'on impute à son statut d'animal domestique, comme si elle-même n'était pas considérée comme faisant partie intégrante du bétail. Tout comme le sanglier, la vache incarne toujours un risque de transgression de l'agencement de l'espace du terroir induisant une remise en cause de son statut d'animal domestique. Dans une perspective comparable au rapport vache/sanglier, j'ai mis du temps à comprendre que ceux que mes hôtes nommaient les chacals étaient en fait en grande majorité des chiens. En effet, un chien errant la nuit dans la forêt est toujours assimilé à un chacal, et cela même s'il s'agit de son propre chien. Ainsi, quand les animaux domestiques sortent de l'espace qui leur a été assigné, ils changent de nature ontologique pour prendre l'identité de leur doublon sylvestre.

L'écart différentiel entre les animaux de la forêt et les animaux domestiqués par les hommes est subordonné à l'agencement de l'espace du terroir :

12. Les onomatopées utilisées pour diriger les animaux domestiques sont des vocalisations d'imitation des signaux sonores qu'ils produisent.

13. « *Tabaslit... tabaslit* » pour lui dire de s'immobiliser, « *prtprtprt* » pour lui donner à boire, « *tsatsa* » pour la faire avancer...

quand les limites des champs, des espaces horticoles ou des jardins sont transgressées par les animaux domestiques, ou quand ces derniers s'échappent de la bergerie ou de la maison la nuit, la distinction qui les sépare de leurs homologues sylvestres s'estompe. Dans le regard des Aït Ba'amran, l'emplacement d'un élément ou d'un être prend le pas sur son apparence physique. Cela explique comment un même animal peut être perçu de formes différentes en fonction de l'endroit où il se trouve et, à moindre mesure, de la temporalité dans laquelle il s'inscrit.

Quand les jnoun *sèment le doute dans l'apparence*

« Ils nous voient, mais nous ne les voyons pas », en tout cas pas sous leur forme originale. C'est la première mise en garde posée comme postulat du rapport aux *jnoun*. Leur physionomie originale est imperceptible par les sens humains. Néanmoins, les *jnoun* se manifestent parfois aux hommes sous diverses apparences reconnaissables par ces derniers. Les *jnoun* choisissent l'enveloppe physique qu'ils décident de revêtir. Ils peuvent apparaître sous forme minérale, végétale et beaucoup plus fréquemment sous forme animale et humaine. Lorsqu'ils se manifestent sous la forme d'animaux, les *jnoun* le font exclusivement sous l'apparence d'animaux *haram*, illicites à la consommation (âne, jument, chat, hyène, lion). Aucune histoire ne relate le cas d'un *jnoun* qui aurait pris la forme d'une vache, d'un lièvre ou d'une perdrix. L'apparition des *jnoun* peut par ailleurs s'effectuer selon deux processus dissemblables : la métamorphose ou la possession. Soit le *djinn* se transmute et prend l'aspect qu'il désire, soit il prend possession d'un corps étranger. Dans ce dernier cas, la créature, humaine ou animale, est « habitée par le *djinn* » (*meskoun*) et se révèle atteinte de troubles psychiques et de perte de contrôle de son corps. Dans le cas de la métamorphose, rien dans l'apparence physique ne peut permettre, pour un humain, de différencier un chat d'un *djinn* transformé en chat.

La plupart du temps, le rapport aux *jnoun* est vécu individuellement, lors d'une rencontre malheureuse. Tout un chacun est censé avoir eu plusieurs fois dans sa vie, tout au moins lors des années d'enfance passées en tant que berger, l'expérience d'une confrontation avec un *djinn*. Telle qu'elle est relatée dans les récits biographiques, l'expérience des *jnoun* prend souvent la forme d'une rencontre fortuite avec des animaux *haram* (illicite) au mauvais endroit et au mauvais moment. Un serpent ou un scorpion trouvé aux abords de la maison, un chat, un renard ou un chacal immobilisé au croisement des chemins ou au milieu d'un champs, une mule errant dans un cimetière ou un jardin, une chouette ou une chauve-souris apparue en plein jour, le reflet de deux yeux dans la nuit noire au sein d'une zone horticole, un homme rencontré au milieu de nulle part... autant d'apparitions intempestives qui sont interprétées comme la manifestation des *jnoun*. La référence aux *jnoun* intervient toujours quand l'humain se trouve confronté à un élément de

l'environnement qui n'est pas à sa place, qui n'est pas dans le milieu original qui lui a été assigné symboliquement par les hommes. Face à un animal qui n'est pas à sa place, on ne peut jamais savoir à qui l'on à vraiment affaire. Les *jnoun* sèment le doute dans l'identification d'autrui. Dans tous les cas, la confrontation inopinée laisse des séquelles psychiques et corporelles chez l'humain, allant du simple trouble de locution durant quelques minutes ou quelques heures, à un mutisme prolongé ou à des crises de spasmophilie et de vertige. Pour expliquer ces symptômes de la rencontre, on raconte que le *djinn* a donné le mauvais œil au sujet humain, qu'il l'a effrayé par ses paroles, ou qu'il l'a giflé. Le mauvais œil, l'interpellation verbale ou l'agression physique témoignent d'une relation de personne à personne entre l'humain et l'animal incarné par le *jnoun*. Dans cette relation de personne à personne, l'humain est en position d'infériorité, il en vient même à perdre ses facultés humaines, comme le langage. L'individu est pris d'effroi face au mode d'expression typiquement humain de l'animal incarné par le *djinn*. Il n'est pas question ici de rapports bienveillants entre les humains et les *jnoun* marqués par des régimes de sociabilité. Au contraire, quand un homme rencontre un animal qui n'est pas à sa place habituelle, il est emprunt de doute et subit un rapport de personne à personne qui le rend corporellement et psychiquement vulnérable.

En regard de la manière de nommer les éléments de la forêt dans le Sud marocain, le rapport des Aït Ba'amran aux autres existants semble relever de l'analogisme, c'est-à-dire « cette manière de distribuer les discontinuités et les correspondances lisibles sur la face du monde » (Descola 2001 : 99)[14]. En pays Aït Ba'amran comme dans tout le Maroc, l'analogisme occupe le devant de la scène, il est le garant de la cohérence du monde et du savoir[15]. L'ontologie analogique des groupes berbérophones du Sud Marocain repose sur un quadrillage précis de l'espace selon lequel prend sens la catégorisation des êtres et des choses. Pour que l'apparence des animaux soit un critère valide à leur identification par les humains, il faut qu'ils soient assignés à des catégories spatiales prédéfinies du terroir (champ, jardin, forêt, zone horticole...). Dans ce cadre qui constitue la normalité des rapports hommes-animaux, la physicalité et l'intériorité des animaux et des humains, appréhendées comme radicalement distinctes, s'enchevêtrent dans un réseau de correspondances analogiques spatio-temporelles. Or, les rencontres inopportunes entre humains et *jnoun* brouillent les correspondances entre catégorie et bousculent

14. Descola définit l'analogisme en ces termes : « un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées » (2005 : 280).

15. Le savoir sur les propriétés thérapeutiques des plantes notamment se constitue sur la base de la similitude entre propriétés physiques ou comportementales animales et végétales et symptômes des maladies humaines.

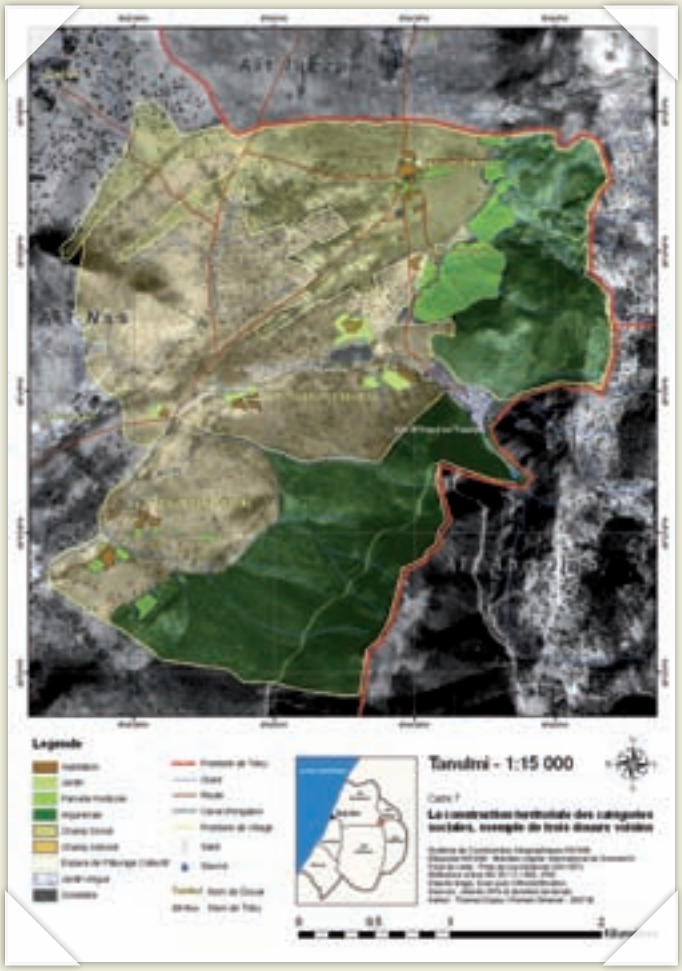
ainsi l'ordre des apparences. La physicalité de l'animal rencontré au mauvais moment et au mauvais endroit est comprise comme une simple enveloppe derrière laquelle se cache un *djinn*, c'est-à-dire une intériorité anthropomorphe. Le rapport aux *jnoun* met à jour une configuration particulière du rapport entre humains et animaux qui s'appuie sur une « relation directe de personne à personne » (*ibid.*) fondée sur une équivalence des intériorités et une différenciation des apparences entre les deux parties, c'est-à-dire les critères de définition de l'animisme amazonien. Néanmoins, cette configuration des relations entre humains et animaux n'est pas exclusive et répond à trois critères : 1) la relation réciproque avec un animal est toujours inaboutie, elle est exclusive aux rencontres inopportunes et accidentelles, et passe systématiquement par l'intermédiaire d'une tierce partie en la personne des *jnoun* ; 2) la figure des *jnoun* dans le Sud marocain tisse une continuité entre les êtres humains et les animaux seulement quand ces derniers ne sont pas à la place qui leur est intrinsèquement assignée ; 3) le face-à-face avec le *djinn*-animal est exclusivement vécu comme une menace qui pèse sur la personne humaine. La relation directe de personne à personne entre des humains et des animaux, par l'intermédiaire des *jnoun*, prend toujours la forme d'une mésaventure pour le commun des mortels. Ce type de relation entre humain et animaux constitue en quelque sorte un contrepoint animiste à l'ontologie analogique des groupes berbérophones du Sud Marocain.

Quand les éléments de l'environnement sont à la place que les humains considèrent comme habituelle, ils sont identifiés selon un mode purement analogique fondé sur la similitude, et par le biais duquel les enfants bergers apprennent la langue. Dans cette perspective, la discontinuité entre les êtres humains et les non humains repose sur le maintien de la limite entre l'univers domestique (maison, jardin, zone horticole, champs) et la forêt, limite conçue comme un axe symétrique à partir duquel se construit l'homologie entre animaux domestiques et animaux de la forêt. En empiétant sur le monde domestique des humains, les *jnoun* et, à une moindre mesure, le sanglier et tout animal domestique transgressant les limites d'un espace cultivé bousculent non seulement les frontières du terroir mais aussi les frontières des catégories des êtres et des choses. Le doute s'installe quand les êtres de l'environnement ne sont pas à leur place habituelle. Dans ce cas, l'homme ne peut plus se fier aux apparences et les analogies du milieu n'ont plus de sens, car toute intériorité peut s'en retrouver plausiblement anthropomorphisée. Brouillant l'ordre des similitudes de l'environnement, les *jnoun* constituent non seulement une menace pour le psychique de l'individu et pour l'agencement du terroir, mais aussi pour le système d'acquisition de la langue par les enfants bergers. La maîtrise de l'humain sur son environnement dépend exclusivement de sa capacité à agencer, à fractionner l'espace en catégories du réel puisque l'emplacement prime sur l'apparence dans

la définition ontologique des espèces. Dans le Sud marocain, l'analogisme revêt ainsi une forme spatiale selon laquelle le principe de localisation prime sur le principe de l'apparence dans l'identification des êtres et des choses.

Dans une société qui considère les origines de son territoire comme allogènes, la langue apparaît comme le seul vecteur endogène de l'enracinement. La langue n'est pas l'objet d'un apprentissage domestique explicite d'adulte à enfant, mais est l'acquis d'un rapport pratique à la forêt, celui de l'activité de berger. Lors de cette pratique, la langue est assimilée en classant les éléments de la forêt par des correspondances physiques établies avec les éléments de l'univers domestique des hommes. Néanmoins, cet ordre analogique de l'environnement est fragile, il est constamment menacé par la transgression des limites entre les espaces cultivés des hommes et le monde sylvestre et domestique des *jnoun* (génies autochtones). En effet, il y a toujours une tendance des humains et des *jnoun* à transgresser la limite séparant leurs deux mondes, deux mondes parallèles qui se heurtent, qui se fragilisent l'un l'autre au lieu de se compléter, et qui peuvent même être amenés à se détruire. Le déséquilibre est ainsi constitutif du système de représentation du rapport à l'environnement. La transparence linguistique du monde est troublée par la transgression des limites du territoire cultivé opérée par les *jnoun* et les animaux. La manifestation des *jnoun* provoque un décalage des ressemblances qui bouscule la pensée analogique, et plonge l'individu dans une expérience d'ordre animiste. La classification des espaces et des espèces que la pensée analogique met en place ne va pas de soi ; les antagonismes entre l'univers des *jnoun* et celui des humains sont tels que sa remise en question est permanente. Or la parole métaphorique des enfants bergers ne peut avoir de sens que si chaque chose et chaque être du terroir sont à leur place. La langue, seul principe endogène de la société, est donc menacée par la seule entité anthropomorphe autochtone, les *jnoun*. La langue ne se suffit pas à elle-même pour mettre en place des catégories de manière pérenne. Nécessairement et de manière logique, on ne peut penser durablement les écarts différentiels des catégories mises en place par la langue, qu'en rapport à l'intervention d'un principe allogène qui se porte garant de l'ordre sémantique du monde.

Voyons maintenant comment la figure du saint permet de préserver l'agencement analogique de l'environnement, support de l'apprentissage de la langue, en se plaçant en intermédiaire entre les humains et les *jnoun*. D'un face-à-face entre humains et non-humains, la référence au saint fait un trio dont l'équilibre relationnel est à l'origine de la culture matérielle.



CARTE 7

La construction territoriale
des catégories sociales

1

2

3

4

PREMIÈRE PARTIE

1. La vallée d'Aguni, un espace sanctuaire où j'ai résidé pendant une année *(région de Mirleft)*.
2. Ta'achro sur son âne ou le poète provocateur *(Mirleft, région de Tiznit)*.
3. Mausolée de Sidi Slimane Boutoumit marquant la frontière entre deux tribus. *(Zaouit, région de Tiourza)*.
4. *Moussem* de Issig célébrant la saison des dates et la préparation des labours *(Issig)*.
5. Intérieur du mausolée de Sidi Slimane Boutoumit. La coupole est décorée notamment de calligraphies représentant la *baraka* du prophète Mohammed *(Zaouit, région de Tiourza)*.
6. Chapelet (*wird*) en coquillage d'un saint que les femmes enfilent autour du cou pour leur apporter fécondité *(Tanulmi, région de Tiourza)*.
7. Deux cairns de saint en enfilade pour délimiter une frontière *(Tangerfa, région de Mesti)*.

5

6

7

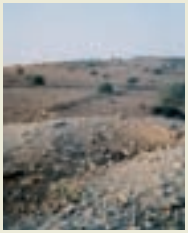
8

9

10

11

12



13

14

8. Arganier du saint Sidi A'ajeli entouré d'un enclos en pierres peint à la chaux. Cet édifice marque le point névralgique du territoire de trois fractions *(Lmseidira, région de Tiznit)*.

9. Inscription « Une offrande sur le chemin du saint » (gros plan du mur d'enceinte entourant l'arganier du saint) *(Lmseidira, région de Tiznit)*.

10. Agadir, grenier fortifié en ruine mais perçu comme étant une ancienne prison *bortugiz (Iferda, région de Tiznit)*.

11. Intérieur d'un grenier en ruine considéré comme constituant les restes d'une prison *bortugiz (Iferda, région de Tiznit)*.

12. Réservoir d'eau de pluie en ruine de construction locale mais pourtant attribué aux *Bortugiz (Tanulmi, région de Tiourza)*.

13. Fours à chaux abandonnés dont la construction est imputée aux Français *(Tahq, région de Tiznit)*.

14. Matamore considéré comme une ancienne cache d'armes des *Bortugiz (Tighratin, région de Tiznit)*.

15

16

17

18

19

15. *Thorida* ou fantasia, démonstration des talents des cavaliers en mémoire du *jihad* lors du *moussem* de Sidi Ifni *(Sidi Ifni)*.

16. Danse Ahrwaj en l'honneur du *jihad* lors du *moussem* de Sidi Ifni *(Sidi Ifni)*.

17. L'« euphorbe de la frontière », euphorbe cactus sans épines sur lequel les passants jettent des cailloux en émettant un vœu *(Tanulmi, région de Tiourza)*.

18. Arganier de saint clouté lors de rituels thérapeutiques pour guérir de divers problèmes dermatologiques *(Aguni, région de Mirleft)*.

19. Rituel des femmes célibataires ; l'une d'entre elles, prise par les *jnoun*, roule à terre *(Tanulmi, région de Tiourza)*.

20

21

22

23

24

25

20. Cairn de saint où l'on vient traiter les déchirures musculaires *(Agendou, région de Sidi Ifni)*.

21. Un homme et son fils devant l'entrée du mausolée de Sidi Mohammed ben Abdallah *(Mirleft)*.

22. Le « Grenier du seigneur Ali » *(Tagadirt n Moulay Ali)*, monticule rocheux au travers duquel le prophète Ali se fraya un chemin jusqu'à la mer pour échapper aux Chrétiens *(Mirleft)*.

23. Plaque commémorative des martyrs faisant l'objet d'un rituel de contemplation *(Mirleft)*.

24. À l'intérieur du mausolée, le visiteur se laisse aller à ses rêveries *(Mirleft)*.

25. Rituel des femmes célibataires ; après avoir allumé une bougie dans la grotte aux *jnoun*, les femmes s'en vont parcourant les ruines *(Tanulmi, région de Tiourza)*.

26

27

28

29

30

31

32

DEUXIÈME PARTIE

26. Garçon silencieux et immobile auprès de sa mère réparant un moulin avec de la pâte à pain dans la cuisine.
27. Petit enfant accroché à la souche d'un arganier *(Aguni, région de Mirleft)*.
28. La bergère examine les œufs de pies avant de les remettre dans le nid *(Aguni, région de Mirleft)*.
29. *Takchult n tili*, «la baratte de la brebis», nommée ainsi en raison de la forme de ses inflorescences *(Vallée d'Aguni)*.
30. *Likemt n uccen*, «la menthe du chacal», nommé ainsi en raison de sa physionomie *(Herbier personnel)*.
31. *Lqsbour n uccen*, «la coriandre du chacal», nommé ainsi en raison de sa physionomie *(Herbier personnel)*.
32. *Tissukass n taskourt*, «la pince à épiler de la perdrix», nommé ainsi en raison de la forme de ses cosses *(Vallée d'Aguni)*.

33

33. Jeune bergère et sa vache *(Aguni, région de Mirleft)*.
34. Deux hommes dans les champs *(Tahandit, région de Mirleft)*.
35. Terrasses agricoles avec parc arboré, tel que devait être la « Vallée des Forgerons » au XVIIe siècle *(Taloust, vers Mesti)*.
36. La « Vallée des forgerons » aujourd'hui recouverte d'arganeraie *(Taloust, vers Mesti)*.

34

35

36

37

38

39

37. Jeunes filles *issuqin (Imi Ougouni, région de Tiourza)*.
38. Groupe de jeunes laïcs, accompagnés d'un chérif *(Imi Ougouni, région de Tiourza)*.
39. Douar de laïcs caractérisé par ses édifices défensifs comme les tourelles (*borj*) *(Aït Briyyim, région de Mirleft)*.
40. Bab Bounit, la porte de la grande maison du lignage des Bounit *(Tanulmi, région de Tiourza)*.
41. Le mur séparant le territoire des laïcs et des *issuqin (Tanulmi, région de Tiourza)*.
42. Mausolée du saint Sidi Abdallah ben Abdallah situé à l'entrée du cimetière des *issuqin (Imi Ougouni, région de Tiourza)*.
43. Mausolée du saint Sidi M'hend ou Yussuf, saint des *chorfa*, marquant la frontière entre deux tribus *(Imi Ougouni, région de Tiourza)*.

40

41

42

43

Photos 1, 2, 4, 6-18, 20, 26-36, 39-43 : © R. Simenel, 2002-2004 – Photos 3, 5, 19, 21-25, 37, 38 : © H. Triay, 2004-2005

CHAPITRE 6

SAINTS DOMESTICATEURS DE L'ENVIRONNEMENT

L'histoire de la mise en culture des terroirs, à l'instar de l'histoire de la fondation politique du territoire, commence avec l'arrivée des saints. Le mythe (*cf.* chapitre 3, récit 9) raconte comment l'arrivée des saints a permis, par l'entremise de Duül Qarnain (Alexandre le Grand), l'instauration des conditions propices au développement de l'agriculture en pays Aït Ba'amran, à savoir le retrait de la mer et des pêcheurs *bortugiz* et l'avènement de la *baraka* (bénédiction divine). Ce modèle historique du saint comme figure introduisant les conditions nécessaires à l'exploitation de la terre se reproduit au niveau local dans tous les récits de fondation de terroir. La plupart d'entre eux commencent comme cela : « Quand le saint, venu de loin, est arrivé ici, il n'y avait rien. » Rien, pour les Aït Ba'amran, cela suppose qu'il n'y avait que la sécheresse. Immersion sous les eaux ou sécheresse, les terres antérieures à l'arrivée des saints sont soumises à un régime du néant. Il n'y a donc aucune antériorité viable à l'arrivée des saints et leur référence s'avère être une nécessité inhérente au système de pratiques et de représentations de l'environnement. Plus qu'un modèle historique, le saint est un modèle structurel du rapport à l'environnement. La figure du saint intervient dans trois principales dimensions écologiques et symboliques : l'agencement spatial du terroir, les savoirs et les techniques de domestication de l'environnement, et la labellisation religieuse d'une production locale de ressources. Cette contribution des saints, à l'affinement du rapport des hommes à leur environnement et à l'émergence d'une culture matérielle musulmane et locale, dépend en grande partie d'un type particulier de relations contractuelles et spatiales qu'ils ont instauré avec les *jnoun* (génies autochtones) et que les hommes cherchent à reproduire dans le rituel et dans la pratique écologique. Dans cette démarche, l'exploitation du milieu est conceptualisée selon la dialectique d'un mouvement de conversion des *jnoun* que les saints ont opéré aux frontières tribales.

QUAND LES SAINTS DÉLIMITENT LE TERROIR DES HUMAINS ET CELUI DES *JNOUN*

Le saint garant du bon voisinage entre humains et jnoun *et le rôle des espaces sanctuaires*

Pour inaugurer l'exploitation du sol, le saint doit d'abord se confronter aux *jnoun*, véritables autochtones qui constituent une menace pour l'agencement du terroir et la transmission du langage aux enfants. De cette relation, dépend l'enracinement de la *baraka* dans le sol, nécessaire à la mise en culture des terroirs. La littérature ethnographique sur le Maghreb abonde d'exemples mettant en lumière la capacité des saints à dialoguer et à entretenir des relations de personne à personne avec les *jnoun*[1]. Les saints sont évoqués comme les seuls humains capables de maîtriser ce type de relation qui, pour le commun des mortels, est vécu comme un traumatisme. Pour les Aït Ba'amran, le rapport entre les saints et les *jnoun* trouve sa référence historique dans la figure de Sidna Suleyman (le roi Salomon), réputé être le premier homme à qui Dieu ait donné le pouvoir de gouverner les animaux, les *jnoun* et les êtres humains. De nombreux récits expliquent le pouvoir de domination de Sidna Suleyman sur les *jnoun* par le fait qu'il ait acquis un savoir mystique. Voici un des épisodes de l'épopée de Suleyman relatant la manière dont il a pu imposer son pouvoir sur les *jnoun*.

Récit 10 : Suleyman et les 366 tours de la reine Ta'alou (reine de Saba)

« Au temps de Suleyman, existait dans un pays lointain une femme qui régnait avec autorité sur ses sujets. Un jour, la huppe de Suleyman passa au-dessus de ce pays et rencontra une autre huppe à qui elle demanda ce qui se passait ici. L'autre lui répondit qu'il y avait là une reine du nom de Ta'alou qui possédait trois cent soixante-six tours. Elle lui expliqua que, chaque jour, la reine dormait dans une tour différente jusqu'à ce qu'elle finisse le tour des tours pour retourner dormir dans la première, et ainsi de suite. La huppe en informa Suleyman qui comprit alors que le temps était découpé en années composées de trois cent soixante-six nuits. C'est à partir de ce moment qu'il acquit la science du calcul. Riche de ce savoir, il put alors étendre son pouvoir à tous les *jnoun* existant sur la terre. »

Comme présenté dans ce récit, la domination de Suleyman sur les *jnoun* repose sur l'acquisition d'un savoir mystique, le calcul, révélé par déduction de l'énigme posée par les habitudes nocturnes de Ta'alou, qui n'est autre que la reine de Saba. L'acquisition de ce savoir par Suleyman lui donne l'occasion de réinterpréter le monde et de le réagencer, notamment en découpant temporellement l'année en trois cent soixante-six nuits. La mise en place d'un comput annuel du temps, établi par Suleyman, lui permet ainsi d'exercer son autorité sur les *jnoun*.

1. *Cf.* notamment Dermenghem (1954 : 97-101), Doutté (1984) ou Laoust (1920).

À l'image de Sidna Suleyman, les saints sont les garants de la domination des hommes sur l'environnement en raison d'un savoir mystique et d'un comportement ascétique qui leur donnent l'ascendant sur les *jnoun*. Voici un exemple de récit sur la démarche typique d'un saint dans son entreprise de gouverner les *jnoun* afin d'innover la mise en culture d'une terre.

Récit 11 : Le saint Sidi Mohammed u Tahq, maître coranique des jnoun

«Sidi Mohammed u Tahq est le premier à s'être installé dans la vallée d'Aguni, une vallée dont il fit sa retraite spirituelle. Quand le saint arriva, il entama un jeun de plusieurs jours. Tout en jeûnant, il enseigna le Coran aux *jnoun*, et le calcul aux humains. C'est la nuit qu'il enseignait aux *jnoun* et il leur donna des numéros et des noms afin de pouvoir les identifier. Lorsqu'il donnait cours aux *jnoun*, les êtres humains n'avaient pas le droit de se réveiller et d'écouter la leçon sans l'autorisation du maître, faute de quoi les *jnoun* leur feraient du mal. De même, la journée, lorsqu'il enseignait aux hommes le calcul, les *jnoun* ne devaient ni les observer, ni les écouter. C'est ainsi que la terre d'Aguni pu être exploitée par les hommes.»

Pour prendre l'ascendant sur les *jnoun*, le saint doit d'abord se purifier par le jeun, ce qui le rend invulnérable à leurs apparitions effrayantes. Ascète, le saint se positionne en savant religieux, et cela tant face aux *jnoun* qu'aux humains. On peut supposer que le calcul enseigné par le saint aux hommes leur permet, à l'image de Suleyman, d'agencer l'espace-temps du monde ou plus modestement d'un terroir. Parallèlement, on dit que, par l'apprentissage du Coran qu'il dispense à quelques *jnoun*, le saint les convertit à l'islam. De païens (*kafir*), les *jnoun* deviennent musulmans. Grâce à l'emploi du temps des leçons coraniques qu'il instaure, le saint délimite la temporalité des humains et celle des *jnoun*, puisque ni les uns ni les autres n'ont le droit d'observer ou d'écouter les cours donnés aux autres. Le saint sépare les *jnoun* des hommes en divisant en deux la temporalité du quotidien, attribuant la nuit aux premiers et le jour aux seconds. Enfin, le saint classe les *jnoun* par des numéros et des noms propres tels Achkour, Fachkour ou encore Hchkour. La conversion des *jnoun* rime avec leur maîtrise, car une fois devenus musulmans, ils se retrouvent au service du saint, exactement comme des étudiants coraniques le seraient de leur maître. Grâce à son contrôle sur les *jnoun*, le saint est alors à même de maîtriser tout l'environnement, et l'exploitation du sol est dès lors possible. Les *jnoun* sont ainsi la clef qui donne au saint le pouvoir d'imposer son emprise sur l'ensemble de l'environnement.

Le saint est avant tout l'agent de la séparation spatiale entre humains et *jnoun*, entre espaces cultivés et forêt. Pour permettre l'exploitation du sol, le saint doit mettre les *jnoun* à l'écart de l'espace domestique des humains et se porter ainsi garant du respect de l'agencement du terroir. Pour cela, les saints assignent à résidence les *jnoun* qu'ils ont convertis à l'islam, et que l'on appelle *joad*, dans des grottes, des rochers, des trous ou des arbres, tous situés aux abords des frontières des fractions et tribus de la confédération Aït Ba'amran. Des récits oraux racontent comment les saints auraient placé

les *jnoun* musulmans en ces endroits et comment ils auraient tracé tout autour les limites de leur aire de résidence en construisant de grands cairns. Ces aires de résidence des *jnoun* musulmans, minutieusement délimitées, sont les *agdal*, les espaces sanctuaires frontaliers (*cf.* chapitre 2). La plupart des espaces sanctuaires frontaliers abritent la tombe de leur saint fondateur ou celle d'un de ses disciples auxquels les *jnoun* musulmans restent attachés. Les *jnoun* musulmans postés aux frontières des territoires des tribus et des fractions vont jouer en quelque sorte le rôle de gardiens des espaces domestiques des humains en empêchant, dans la mesure du possible, les *jnoun* païens de chambouler les terroirs de l'intérieur du territoire de la confédération. Du haut des frontières, ces acolytes des saints sont ainsi censés contrôler les allées et venues et les faits et gestes des *jnoun* païens. Les *jnoun* musulmans empêchent les *jnoun* païens de s'introduire dans l'espace domestique des humains et de bousculer les frontières des apparences de l'environnement en apparaissant subitement aux hommes sous la forme d'un animal qui n'est pas à sa place. En circonscrivant quelques *jnoun* convertis à l'islam dans les espaces sanctuaires frontaliers, les saints mettent en place des espaces intermédiaires entre le monde des hommes et le monde des *jnoun* païens. La limite entre les humains et les *jnoun*, entre les espaces cultivés et la forêt, est ainsi subordonnée à la frontière tribale. L'assignation des *jnoun* musulmans à résider dans les espaces sanctuaires, ordonnée par les saints, fait de la frontière entre groupes humains un espace tampon entre le monde des hommes et celui des *jnoun*, préservant de la sorte l'intégrité de l'agencement des terroirs.

Si, par la mise en place des espaces sanctuaires, les saints tiennent les *jnoun* païens à distance de l'espace domestique des humains, de la même manière, ils mettent les hommes à l'écart d'espaces dévolus aux *jnoun* musulmans, et cela, afin d'assurer un équilibre stable dans les relations entre les deux mondes. Ces espaces, qui portent le nom d'*agdal*, sont des espaces sanctuaires, mis en défens, fermés et interdits en raison de la malédiction d'un saint. Comme l'expliquent Laurent Auclair et Mohamed Alifriqui, le terme *agdal* en tachelhit « renferme l'idée de clôture et d'exclusion, de réserve et de protection » (2005 : 62). Ces espaces sanctuaires frontaliers sont composés en grande partie d'arganeraies qui sont interdites au pacage et au labour, hormis pour les descendants de saints. L'*agdal* est strictement réservé aux visites pieuses accomplies par des personnes en quête de *baraka*, et ne peut être habité que par les descendants du saint (ou tout du moins considérés comme tels), seuls à pouvoir cohabiter pacifiquement avec les *jnoun* musulmans. La protection de l'espace sanctuaire est assurée par la malédiction (*tagat*) du saint. Celle-ci se manifeste par l'action des *jnoun* musulmans qui, vis-à-vis des hommes et des *jnoun* païens, jouent le rôle de gardiens des limites des espaces sanctuaires dans lesquels ils furent assignés à résidence par les saints. De nombreux récits oraux font état de cas de métamorphoses d'humains sanctionnant un acte de transgression des limites de l'*agdal*, qu'il s'agisse de femmes cherchant

à y couper du bois ou d'hommes tentant d'y chasser du gibier. Suite à leur franchissement illicite des limites de l'espace sanctuaire, les humains peuvent être transformés instantanément et temporairement en chien, en porc-épic, en chauve-souris ou en rat. Les femmes peuvent être aussi transformées en ogresse, sorte d'hybride entre humain et animal, dont le haut du corps s'apparente à celui d'une femme particulièrement laide, et le bas à celui d'une mule. La métamorphose est expliquée par l'intervention des *jnoun* musulmans, qui, au service des saints, n'ont plus seulement la faculté de se transmuter, mais également celle de transformer pour un moment les humains. Pris d'effroi, celui qui subit une telle métamorphose s'empresse de rejoindre le monde des humains et reprend alors son apparence non sans avoir, au préalable, imploré le saint pour obtenir son pardon. La transgression des limites de l'*agdal* annule la discontinuité séparant les humains des animaux, en donnant à l'intrus une apparence animale. Si le transgresseur de l'espace sanctuaire n'est pas instantanément métamorphosé en animal, il se trouve confronté à des apparitions effrayantes qui le font fuir, telles celles de hordes de juments noires ou de troupeaux d'hyènes hurlantes fonçant sur lui. Les limites de l'espace sanctuaire jouent le rôle de frontières des apparences, au-delà desquelles l'ordre analogique des aspects de l'environnement n'est plus effectif, et où même la morphologie de l'homme est remise en question.

Les métamorphoses et les visions sanctionnant la violation d'un espace sanctuaire ne sont pas sans séquelles, et tout comme les visions d'animaux qui ne sont pas à leur place, elles provoquent chez le sujet humain des troubles physiques et mentaux plus ou moins prononcés. Or, ces troubles de la confrontation avec les *jnoun* musulmans sont toujours soignés par le biais d'une visite pieuse au mausolée d'un saint. Lors d'une telle visite, le sujet atteint s'allonge près de la tombe du saint et se met à rêver. Le sujet entame alors un dialogue onirique et intime avec le saint qui lui apparaît sous une forme animale ou humaine. Seule la relation de personne à personne entretenue dans le rêve avec le saint peut juguler l'impression chaotique laissée par le face-à-face avec un *jnoun* musulman.

Les *jnoun* tendent inévitablement à bouleverser la limite entre forêt et espace cultivé que les saints cherchent à maîtriser en la subordonnant à une stricte discontinuité territoriale. En convertissant une partie des *jnoun* à l'islam et en les assignant aux frontières tribales dans un rôle de gardiens des terroirs, les saints se portent garants de l'ordonnancement analogique des éléments de l'environnement, et cela, parce qu'ils représentent avant tout un modèle idéal de comportement humain. De co-résidents gênants et païens, les saints font d'une poignée de *jnoun* de bons voisins musulmans pour les hommes. Par l'entremise de ces partenaires spirituels, le saint évite que les *jnoun* restés païens ne viennent semer la pagaille dans les apparences physiques des êtres vivants au sein de l'espace domestique, et permet son découpage en différents types d'espace de culture que sont le champ, le jardin et l'espace horticole.

La continuité de l'action du saint par le sacrifice aux jnoun

Pour pouvoir exploiter un terroir, les hommes doivent imiter les saints et continuer à entretenir de bonnes relations avec les *jnoun* musulmans (*joad*), gardiens des espaces sanctuaires, et cela afin que ces derniers empêchent les *jnoun* païens d'investir les terrains cultivés. C'est l'objet tout d'abord du sacrifice rituel au saint et aux *jnoun* musulmans, qui se déroule dans les espaces sanctuaires frontaliers, et dont l'une des finalités est de pérenniser le pacte que le saint a inauguré avec ces derniers. Lors du sacrifice animal dédié au saint, réalisé au cours des rituels collectifs (*moussem* ou *ma'aruf*), le sang frais qui coule sur la terre est destiné aux *jnoun* musulmans tandis que la viande est partagée entre les hommes après cuisson. L'animal sacrifié au saint établit un compromis entre les points de vue des hommes et des *jnoun* musulmans : ces derniers récupèrent leur nourriture préférée, le sang, que les hommes considèrent en l'occurrence comme les restes illicites du sacrifice, les uns comme les autres se rassasiant de leur part en l'honneur du saint. D'autres sacrifices, cette fois-ci végétaux, peuvent être accomplis directement à l'attention des *jnoun* musulmans. Dans tous les cas, il s'agit d'offrandes alimentaires non salées, crues ou à peine cuites, comme des grains d'orge ou de la semoule n'ayant subi qu'une seule cuisson, les humains se conformant pour l'occasion aux coutumes alimentaires des *jnoun*. Toutes ces offrandes sont réalisées aux heures où les *jnoun* ont l'habitude de se manifester, à savoir vers midi ou au crépuscule, et déposées dans les endroits précis qu'ils occupent, en particulier dans les grottes. Pour accomplir un sacrifice animal ou végétal aux *jnoun* musulmans, il est indiqué de ne pas porter sur soi de l'or, de l'argent, des bijoux, du parfum ou même une montre. On cherche à ne pas les offenser en les confrontant à ce qu'ils rejettent, c'est-à-dire à ce qui vient de l'extérieur et qui a trait à la modernité, et à les satisfaire avec ce qu'ils aiment. Le temps du rituel, il est d'usage de se conformer au point de vue des *jnoun*, celui d'un monde archaïque et conformiste. Aux offrandes sont généralement ajoutés des talismans faits de petits bouts de papiers sur lesquels sont inscrits des messages flatteurs à l'adresse des *jnoun* musulmans leur priant en arabe de bien vouloir rester là où ils sont : « L'écume disparaît tandis que ce qui est utile pour les gens doit rester dans la terre : A'chkour, Fachkour, Hchkour » (ces trois noms propres étant ceux de *jnoun* musulmans). Le sacrifice au saint ou aux *jnoun* musulmans fait figure de rituel de cohabitation avec ceux que le saint a compartimentés dans les espaces sanctuaires frontaliers. La démarche rituelle consiste à entretenir une relation de bon voisinage : les hommes cherchent à s'assurer que les *jnoun* musulmans continueront à maintenir la stricte distinction spatiale établie par le saint entre les humains et les *jnoun* païens.

Si les hommes pérennisent par le sacrifice et l'offrande la relation de bon voisinage avec les *jnoun* musulmans, ils doivent parallèlement se prémunir rituellement de l'intrusion de *jnoun* païens qui peuvent échapper au

contrôle des premiers. La démarche rituelle des hommes envers les *jnoun* païens s'inspire du modèle historique du saint. La fondation d'une maison, d'un champ ou de tout autre espace domestique, présuppose l'accomplissement de toute une série de pratiques rituelles afin de mettre à l'écart les *jnoun* païens. Pour la maison, envisagée comme l'espace le plus important à protéger, certaines de ces pratiques consistent à chasser les *jnoun* à l'aide de produits qui leur sont incongrus : jeter du sel aux quatre coins de l'espace que l'on veut occuper, y parsemer de la poudre de piment, etc. D'autres pratiques rituelles plus conventionnelles sont conduites par un *fqih* (officiant religieux) auquel on recourt pour lire le Coran et disposer sur le sol quelques sourates écrites pour faire fuir les *jnoun* païens. Débarrasser l'emplacement de la maison de la présence des *jnoun* ne suffit pas, il faut aussi protéger ses abords, en construisant par exemple des cairns aux quatre coins de son proche périmètre, afin d'éviter de recevoir des jets de pierres (*rjem*) lancées par les *jnoun* païens. Malgré toutes ces précautions, ces derniers peuvent malgré tout s'infiltrer dans la maison sous forme de parasites comme des puces ou des mites[2]. Pour éviter ce qui est défini comme un envahissement de l'espace domestique par la forêt, la maison doit donc en permanence être protégée et soumise à des pratiques magiques telles que la disposition de talismans dans les coins, l'enfumage des pièces avec différents types d'encens, le marquage de la porte d'entrée avec de l'huile de cade... Une des solutions que les Aït Ba'amran trouvent la plus efficace pour se prémunir de la menace des *jnoun* païens consiste à « adopter » un couple de *jnoun* au sein de la maison. C'est en effet comme cela que l'on peut qualifier cette habitude d'abriter, dans un coin du corridor d'entrée de la maison, un couple de passereaux (*tqnbiou*) auquel on construit un nid, que l'on nourrit, et auquel on ne doit pas faire de mal. Le nid est dit *agdal* (espace sanctuaire) et les deux passereaux sont qualifiés de *jnoun* musulmans. Ces oiseaux sont censés protéger l'entrée de la maison contre toute tentative d'intrusion de *jnoun* païens et maîtriser les humeurs de la vache dont on installe la litière dans le corridor, à proximité de leur nid. Fixés dans une apparence et dans un endroit précis, ces *jnoun* deviennent de véritables gardiens de la maison. À l'image des saints qui, pour protéger les espaces de cultures, ont posté, aux frontières tribales, des *jnoun* convertis à l'islam par leurs soins, les hommes font de même en abritant ces passereaux à l'entrée de la maison.

L'exploitation du terroir n'est possible que par l'entretien rituel d'une limite hermétique entre le monde domestique des humains et celui des *jnoun* païens. Inspirée de la geste des saints, la démarche rituelle des hommes envers les *jnoun* est de les mettre à l'écart tout en entretenant une contiguïté

2. Pour les champs, menacés par les *jnoun* païens sous la forme de divers parasites de l'orge, la sauvegarde des récoltes peut être négociée grâce à un pacte saisonnier que les hommes passent avec les *jnoun* en leur dédiant la première mesure de la récolte.

complice avec certains d'entre eux. L'action des saints comme l'activité rituelle des hommes transforment le rapport aux *jnoun* d'une promiscuité dérangeante en une cohabitation complice, nécessaire à toute forme d'exploitation ordonnée du terroir. Les saints, dans les mythes, et les hommes, dans le rituel, se servent des espaces sanctuaires frontaliers, où sont postés des *jnoun* convertis à l'islam, comme zone tampon entre le monde des *jnoun* païens et celui des humains, et cela dans l'optique d'éviter l'entrecroisement de ces deux mondes domestiques opposés qui entraînerait inévitablement le chamboulement de l'agencement du terroir.

L'exemple du rapport aux animaux dans le Sud marocain donne à voir la coexistence de deux modes de perception des animaux à priori antinomiques : l'un selon lequel la similitude est source de savoir, l'autre selon lequel la similitude est source d'erreur, le premier relevant de l'analogisme, le second de l'animisme. C'est le positionnement dans l'espace de l'animal perçu qui détermine le mode selon lequel l'humain le perçoit. Si les animaux sont disposés selon les catégories spatiales qui leur sont assignées, l'humain les perçoit selon un mode analogique où l'apparence est source de savoir (distinction licite/illicite, reconnaissance de leurs vertus thérapeutiques et magiques, évocation des taxinomies...). Si les animaux sont hors des catégories spatiales qui leur correspondent, l'humain les perçoit selon un mode animiste où l'apparence est source de confusion, sauf pour les saints qui en font une spécialité mystique. Car la combinaison de ces deux modes de perception au sein de l'expérience humaine est justement permise grâce à l'intervention d'un principe allogène, le saint. La figure du saint incarne ainsi la pensée rationnelle, reproduite rituellement par les hommes, qui permet de toujours réintégrer l'expérience animiste, c'est-à-dire le face à face avec un animal qui n'est pas à sa place, dans le cadre d'une ontologie analogique.

LA FRONTIÈRE COMME PÔLE RITUEL DE LA DOMESTICATION

Outre l'ordre sémantique et spatial du terroir, le saint amène aussi l'ordre des savoirs et des techniques de domestication de l'environnement (météorologiques, pastorales, apicoles, arboricoles) en assignant des pratiques rituelles de gestion du milieu à des espaces particuliers. Autour de la figure du saint, s'articule tout un processus de ritualisation des pratiques écologiques qui vient affiner le rapport des hommes à leur environnement.

Quand la pluie des saints pallie les péchés des hommes

Dans ce pays sec et aride qu'est l'Anti-Atlas, où les hommes sont tributaires de l'eau de pluie, les saints sont réputés être à l'origine de la fertilité. D'après les Aït Ba'amran, Dieu permit à la pluie de tomber en ces terres à cause du

comportement exemplaire des saints. Le jeun, la générosité, l'hospitalité, la maîtrise de la langue, la droiture et l'hygiène sont autant de facteurs d'humanité qui, au regard de Dieu, méritent la pluie. Si la fertilité originelle du pays a été provoquée par la conduite des saints, la pluie d'aujourd'hui dépend du comportement quotidien des humains, observé et jugé par Dieu. En conséquence, la vie animale et la vie végétale sont totalement dépendantes du caractère des humains. Or, le comportement des humains est bien plus instable que celui des saints, l'homme étant amené à commettre des péchés, influencé en cela par les *jnoun* païens. En effet, lorsqu'un individu commet des péchés, on dit de lui qu'il est un *seytan* (un diable), ce qui revient à dire qu'il subit l'influence d'un *djinn* païen. La perversion du comportement des hommes par les *jnoun* influe sur le climat et provoque la sécheresse[3]. L'inégalité de la répartition des chutes de pluies et des ondées au sein d'une même région est ainsi interprétée par une différence d'attitudes entre les individus des différentes localités la composant. S'il pleut davantage sur tel terroir que sur celui d'à côté, c'est parce que ses habitants ont commis moins de péchés que ceux du terroir voisin. Pour mériter la pluie, les hommes doivent se conformer au modèle des saints, ils doivent, comme on dit, rester dans le « chemin de Dieu » (*agharas n Rbi*). La figure du saint incarne un code de conduite à respecter pour attirer la pluie sur le terroir.

Cependant, considérant qu'ils ne peuvent pas être à la hauteur des saints, les hommes cherchent à dévier le regard de Dieu de leurs fautes vers la figure idéale du saint. C'est ce qu'ils tentent de réaliser lors des rituels de prière de la pluie (*de'a anzar*) qui se déroulent toujours dans les espaces sanctuaires (*agdal*), aux abords du mausolée d'un saint, généralement au mois de février, période où l'attente de la pluie est la plus intense, et qui rassemblent les hommes et les femmes de plusieurs communautés voisines. Le plus souvent, les officiants sont les *chorfa*, descendants de saints, qui dirigent la prière. Le contenu de la prière collective consiste à demander à Dieu de ne pas focaliser son attention sur les comportements indignes des hommes et sur ceux de leurs ancêtres, mais plutôt de prendre en compte le caractère exemplaire des saints et de leurs descendants dont elle loue les bienfaits. La pluie tombe si les hommes sont droits, ou tout du moins s'ils ont des saints qui l'ont été à leur place. Ces rituels d'appels de la pluie sont aussi le moment d'un sacrifice animal au saint et à ses acolytes que sont les *jnoun* musulmans. Par ce sacrifice, qui pérennise un pacte de cohabitation, les hommes demandent aux *jnoun* musulmans d'empêcher les *jnoun* païens de pervertir leur comportement, de les tenir à l'abri de leur influence néfaste. Les *jnoun* musulmans sont chargés par les hommes de tempérer leurs esprits et par là même de tempérer le climat. L'*agdal*, lieu de résidence des *jnoun* musulmans et fief des saints, est ainsi un espace rituel jouant un rôle central dans le régime pluvial basé sur les attitudes des humains. L'*agdal* est l'espace

3. *Cf.* Mitatre (2004).

focal de la climatologie locale, là où les hommes viennent chercher la *baraka* du saint et la protection des *jnoun* musulmans pour influer sur le cycle pluvial ; c'est d'ailleurs justement à partir de ces espaces sanctuaires frontaliers que se formeraient les nuages apportant la pluie.

Le savoir du saint ou la ritualisation des pratiques écologiques

Si les saints provoquent la pluie et s'ils inspirent aux hommes la manière d'influer sur le climat, ils sont aussi les instigateurs de certaines techniques d'exploitation du milieu. Les espaces sanctuaires frontaliers (*agdal*), mis en place par les saints, sont au cœur du système pratique de domestication de l'environnement. Au premier rang de ces techniques, figurent celles concernant le pastoralisme, l'apiculture et l'arboriculture.

Les saints sont des figures historiques du pastoralisme. Plusieurs récits oraux mettent en scène les saints en tant que bergers extraordinaires dont la maîtrise de la conduite des troupeaux de chèvres est sans égal. Ces récits sur la vie des saints racontent comment ils gardaient les chèvres avec l'aide d'anges, de *jnoun* ou d'animaux de la forêt qui leur assuraient toujours l'accès à un bon fourrage. Les saints sont un modèle d'exemplarité en matière pastorale. Les saints sont censés avoir apporté une *baraka* bénéfique à la conduite et à l'entretien des troupeaux, ainsi que des savoirs permettant de réguler et de maîtriser l'activité pastorale. Certains auraient introduit les techniques vétérinaires pour soigner le bétail, comme, par exemple, Sidi Ali Bouzid, à la mémoire duquel est organisé, chaque année, un *moussem*, dont l'une des spécialités est justement le traitement thérapeutique du cheptel. Les enfants bergers cherchent à capter cette *baraka* pastorale des saints pour leurs troupeaux, en leur faisant faire le tour de petits *agdal* tels les cimetières de saints[4]. Les années où les troupeaux de chèvres souffrent de la recrudescence de maladies, ou d'une baisse du taux de reproduction, les bergers font tourner sept fois d'affilée leurs troupeaux, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, le long des limites des cimetières de saints, puis, entaillent l'oreille d'un chevreau qui sera égorgé l'année suivante lors d'un rituel organisé à l'occasion. Faire parcourir à un troupeau les limites d'un espace sanctuaire, par définition interdit au pacage, revient, expliquent les bergers, à rapprocher les chèvres des *jnoun* musulmans afin que ces derniers puissent repérer, au sein du troupeau, la présence d'un *djinn* païen à l'origine des problèmes, et puissent entreprendre de le chasser. En contrepartie, les hommes promettent aux *jnoun* musulmans de les approvisionner en sang frais l'année d'après, et cela afin qu'ils continuent d'empêcher les *jnoun* païens d'atteindre les troupeaux. L'espace sanctuaire remplit ici le rôle d'un espace de désenvoûtement des troupeaux, d'un espace de rétablissement de la stricte distinction entre le monde des hommes et celui des *jnoun*.

4. C'est le cas notamment des cimetières Aït Iazzaouihda.

Le saint est également un modèle en matière d'apiculture. Les saints sont réputés être à l'origine des techniques apicoles et avoir apporté avec eux le savoir sur les abeilles. Les récits oraux sur les saints mettent souvent en exergue leur maîtrise des abeilles par le biais de leur *baraka*. Certains d'entre eux racontent, par exemple, comment les abeilles façonnèrent des rayons de miel sur le cuir chevelu de tel saint. D'autres expliquent que les saints ont fait « passer les abeilles de la gauche vers la droite », sous-entendu qu'ils ont créé les ruches domestiques. En effet, les ruches sauvages, caractérisées par la structure horizontale de leurs rayons, au contraire de celle des ruches domestiques qui est circulaire, portent le nom de *agulif uzelmad*, la « ruche à gauche », ou encore *agulif uderdur*, « la ruche sourde »[5]. Or, en pays Aït Ba'amran comme dans bien d'autres régions musulmanes, « l'humain est en relation avec la droite, le non-humain, en particulier les démons et les *jnoun*, sont en relation avec la gauche » (Benkheira 2000 : 137). Les « ruches à gauche » sont l'affaire des *jnoun*, le rôle du saint étant de les faire passer à droite, c'est-à-dire du côté des hommes. Quand une abeille d'une ruche domestique meurt, on dit qu'« elle retourne dans la forêt ». Lorsque la reine, qui pour les Aït Ba'amran est un sultan (*agelid n tzoi*), décède, on la place dans un roseau creux que l'on enterre dans un *agdal*, plus particulièrement dans un cimetière de saint. C'est dans ces mêmes espaces sanctuaires que les hommes effectueront l'opération de charger une première ruche domestique vide avec un essaim d'abeilles sauvages[6]. Pour ce faire, les hommes placent de petites coupelles en terre cuite remplies d'eau à proximité des tombes dans lesquelles ils ont creusé des trous, et cela, afin qu'en période de sécheresse, les abeilles sauvages, attirées par l'eau, viennent s'y loger. Les hommes déposent alors des ruches de roseaux vides, préalablement enfumées avec des branches de thym ou de palmiers, dont l'odeur attire les abeilles, à côté des tombes investies par les essaims, puis les récupèrent une fois remplies pour les installer dans leurs jardins, afin que ces essaims s'y multiplient et produisent du miel. L'espace sanctuaire frontalier est ici utilisé par les hommes comme un espace de transition dans le processus de domestication des abeilles.

Outre le pastoralisme et l'apiculture, le saint est aussi une figure historique de la culture de l'arganier. Les arganiers isolés les plus massifs et fertiles du pays Aït Ba'amran (certains pouvant atteindre jusqu'à 14 m de hauteur et 25 m de large) portent toujours le nom des saints qui les auraient plantés ou qui se seraient tout simplement assoupis sous leur ombrage. L'envergure et la production fruitière très importante de ces arbres situés dans des espaces sanctuaires frontaliers sont expliquées par la *baraka* des saints. Leur architecture imposante serait l'œuvre des *jnoun* musulmans que

5. D'après les Aït Ba'amran, c'est parce que les abeilles de la forêt sont sourdes qu'elles continuent de fabriquer du miel, car si elles avaient entendu la nouvelle de la mort du prophète, elles auraient arrêté leur production puisque c'est à lui exclusivement qu'elles la destinent.

6. À partir du moment où l'apiculteur possède sa première ruche remplie d'abeilles, il peut compter sur la multiplication des essaims pour inaugurer d'autres ruches.

les saints ont cantonnés à leurs abords. On dit de ces arganiers qu'ils font peur, «*argan itouksad*». Emprunts de la malédiction des saints et sujets à la garde des *jnoun* musulmans, ces arganiers sont respectés et entretenus, ils sont mis en défens. En dehors des travaux de dépressage des rejets pour assurer une pleine croissance du ou des troncs centraux, ces arganiers de saints ne sont pas soumis au prélèvement des rameaux, des branches, du bois et du feuillage[7]. Par contre, ces arganiers de saints servent localement de pieds-mères, leurs noix étant replantées par les hommes dans les espaces cultivés. Le mode d'accès aux noix de ces arganiers saints est rituel, et repose sur une filière exclusivement féminine. Seules les femmes habitant les communautés territoriales voisines de l'espace sanctuaire, dans lequel s'enracine l'arganier saint, peuvent récolter ses noix dans un temps rituel bien défini. La récolte des noix s'effectue lors de rituels féminins qui ont lieu à des dates bien déterminées dans le calendrier agricole. Ces rituels sont constitués en grande partie par la préparation puis par la consommation de tagines ou de couscous arrosés d'huile d'argan fabriquée sur place, et dont une partie, précuite, est offerte aux *jnoun* musulmans. C'est justement lors du concassage des noix de l'arganier saint en vue d'en extraire l'huile, que celles qualifiées de bonnes à planter sont mises de côté. La filière rituelle féminine organise la sélection des noix issues de ces pieds-mères qui, une fois stockées au foyer conjugal, seront plantées par les hommes, entre mars et mai dans les champs et les jardins. C'est à partir de ces arganiers pieds-mères identifiés et protégés par le biais de la sainteté et de la référence aux *jnoun* musulmans, que s'effectuera donc la régénération du peuplement arganier en terrain agricole et horticole[8]. L'espace sanctuaire frontalier est ici perçu comme l'espace central du processus de reproduction du couvert arboré en terrain cultivé.

Pour les Aït Ba'amran, les saints sont à l'origine de certaines techniques de domestication de l'environnement. Les espaces sanctuaires frontaliers

7. Cependant, la mise en défens de ces arganiers ne peut expliquer à elle seule leur surprenante envergure. Il est possible d'émettre l'hypothèse, en attendant les résultats de futures études génétiques approfondies sur la question, que ce soit le patrimoine génétique de ces arganiers, exploité à son optimum grâce aux conditions de mise en défens, qui puisse expliquer leur performance biologique. Les arganiers saints seraient ce qu'on appelle en jargon génétique, des «arbres +», à fort potentiel génétique. Certaines recherches génétiques ont été réalisées sur l'arganier sans pour autant donner de résultats probants hormis le constat d'une diversité des génotypes non déterminée par le critère géographique; voir en particulier l'ouvrage collectif dirigé par Bani-Aameur (1998). Cependant aucune de ces recherches n'a pris en compte le système local de domestication de cet arbre et donc le rôle de ces arganiers saints.

8. Dans d'autres régions du Maroc, comme celle d'Essaouira, certains espaces sanctuaires, par exemple les vieux cimetières, sont perçus comme des espaces de reproduction de l'olivier. Ces *agdal* sont coiffés d'oliviers sauvages (*azemmour*, *Olea europaea var. Sylvestris*), massifs et centenaires, qui sont considérés soit comme des pieds mâles porteurs de fleurs pollinisant les pieds femelles qui ne sont autres que des oliviers domestiques (*zeytoun*, *Olea europaea sativa*), soit comme des spécimens auxquels on coupe des rameaux fruitiers pour les accrocher aux branches d'oliviers domestiques vieillissant afin, dit-on, de revigorer leur fructification.

qu'ils auraient constitués servent aux hommes d'espace rituel de contrôle du climat et de la domestication des éléments les plus caractéristiques du terroir : les chèvres, les abeilles et les arganiers. Dans le cas des abeilles et des arganiers, l'espace sanctuaire est le lieu où s'effectue rituellement le passage du caractère non domestique d'une espèce (ou plutôt domestiquée par les *jnoun*), à son caractère domestique du point de vue des humains.

L'action de l'homme sur l'environnement est conceptualisée autour de la dynamique, instaurée par les saints, reliant trois types d'espaces domestiques : l'espace domestique des hommes (les espaces cultivés), celui des *jnoun* païens (la forêt), et celui des *jnoun* convertis à l'islam par les saints, c'est-à-dire l'*agdal*, l'espace sanctuaire frontalier. Dans ce triptyque spatial du rapport des hommes à leur environnement, l'espace sanctuaire, en tant qu'espace intermédiaire entre le monde des humains et celui des *jnoun*, s'avère être une étape centrale dans les systèmes pratiques d'exploitation du milieu. L'espace sanctuaire, posté aux frontières tribales, est ainsi au cœur du processus de domestication de l'environnement.

BELDI/ROUMI : LA PRODUCTION LOCALE, UN JUSTE MILIEU ENTRE OCCIDENT ET MONDE DES *JNOUN*

L'exploitation des terroirs étant rendue possible par l'intercession des saints, quel est le regard des Aït Ba'amran sur les produits issus de cette exploitation ? Selon quel mode d'altérité envisagent-ils leur production locale ? Si la mise en culture des terroirs s'interprète, par l'intermédiaire de la figure du saint, en termes de rapports spécifiques avec le monde des *jnoun* (génies autochtones), la production matérielle locale est aussi définie par opposition à celle que les Aït Ba'amran désignent comme « chrétienne ». Précisons d'entrée que la comparaison entre la culture locale et une « culture autre » qualifiée de « chrétienne » est établie, avant tout, à partir des produits matériels et particulièrement des produits de consommation. Les arts immatériels, poésie, littérature orale, musique ou danse, ne servent pas d'éléments de distinction entre la culture locale et la « culture chrétienne » ; au contraire, ils sont envisagés comme dépassant amplement les frontières du local et relevant d'une certaine globalité[9]. Les critères dont se servent les Aït Ba'amran pour distinguer leur culture de celle de « l'autre » par excellence qu'est le chrétien, sont les éléments de consommation ; l'altérité de la culture est ainsi envisagée avant tout selon des critères matériels.

Le couple de terme « *beldi/roumi* », employé fréquemment dans la langue tachelhit pour qualifier des produits, met en opposition « ce qui est

9. À ce sujet, relevons que la plus grande star actuelle de la chanson « berbère » n'est autre que Killy d'Enfer, une Belge (localement prise pour une Française) chantant en tachelhit. Par ailleurs, il est courant en pays Aït Ba'amran d'entendre que la musique berbère est d'origine chinoise.

du bled » et « ce qui est chrétien ». Le mot « bled » est ici utilisé non pas dans le sens péjoratif que lui donne la langue française, mais plutôt dans le sens de terroir, mettant en avant l'aptitude d'une région à produire des ressources qui lui sont propres. L'étiquette *beldi* ne va pas sans l'étiquette *roumi* ; pour qu'un produit soit qualifié de *roumi*, il doit être doté d'un homologue *beldi*, et *vice versa*. Ainsi, certains produits, pourtant d'origines extérieures au Maroc et ayant été anciennement introduits dans la sphère domestique, ne portent pas l'étiquette *roumi* ; c'est le cas du sel, du sucre et du thé, autant de produits fortement valorisés au sein de la culture locale et qui font même l'objet de nombreux poèmes et proverbes[10].

La distinction terminologique *beldi/roumi* s'applique en premier lieu aux fruits et légumes cultivés. À la « tomate du bled » (*maticha tabeldit*), tomate cerise, à la « carotte du bled » (*rezzou beldi*), carotte de couleur jaune, au « piment du bled » (*ififel beldi*), petit piment rouge, et au « navet du bled » (*tirkmin tabeldit*), petit navet de couleur marron clair, tous cultivés dans les jardins, correspondent respectivement la « tomate chrétienne » (*maticha taroumit*), tomate de calibre standard, la « carotte chrétienne » (*rezzou roumi*), carotte commune, le « piment chrétien » (*ififel roumi*), qui n'est autre que le poivron, et le « navet chrétien » (*tirkmin taroumit*), navet blanc standard, tous vendus au souk et produits dans des exploitations maraîchères de la région de Tiznit. Les étiquettes *beldi* et *roumi* s'emploient aussi pour distinguer la « poule du bled » (*affoulous beldi*), poule élevée dans une basse-cour de la maison, de la « poule chrétienne » (*affoulous roumi*), poule élevée en batterie de couleur blanche, et par extension les « œufs du bled » (*tigley tabeldit*) des « œufs chrétiens » (*tigley taroumit*). D'autres produits alimentaires sont sujets à cette distinction terminologique : le « beurre du bled » (*tudit tabeldit*), le « lait du bled » (*takfeyt tabeldit*) ou encore « l'huile du bled » (*zit tabeldit*), produits à la maison, sont opposés au « beurre chrétien » (*tudit taroumit*), au « lait chrétien » (*takfeyt taroumit*) et à « l'huile chrétienne » (*zit taroumit*), tous de fabrication industrielle et vendus dans les échoppes. Pour les Aït Ba'amran, le terme *roumi* stigmatise un mode de production intensif et industriel, dont la productivité élevée s'explique par le recours aux engrais chimiques pour cultiver les fruits et les légumes, par le gavage des poules et par l'utilisation de machines pour produire le beurre et le lait etc. Ce mode de production est apprécié, à juste titre, comme une importation de la colonisation. D'après les Aït Ba'amran, les produits *beldi*, « il y en a toujours à la maison », alors que les produits *roumi*, « on les achète au souk ». Le couple *beldi/roumi* met donc en opposition deux produits classés dans la même famille mais qui diffèrent par leur mode de production et de distribution : *beldi* spécifie la production du terroir qui relève de la sphère domestique, alors que *roumi* s'applique à des produits cultivés de manière intensive ou industrielle et qui sont intégrés dans un réseau

10. Sur l'appropriation culturelle du thé, *cf.* Buob (2005).

marchand global. De ce fait, bien que parfois réalisée à seulement quelques kilomètres du pays Aït Ba'amran, la production industrielle marocaine de produits tels que le poulet de batterie, les œufs, les tomates, les poivrons et autres carottes, est qualifiée de « chrétienne ». La culture matérielle locale, ou culture de terroir, est donc opposée à une culture industrielle et globale, dite « chrétienne ».

De manière générale, le produit *roumi* est dévalorisé par rapport à son correspondant *beldi*, aussi bien du point de vue du goût que de celui de l'esthétique ou de l'utilisation. Pour les Aït Ba'amran, le poivron est certes plus gros que le piment, mais il est fade par rapport à ce dernier qui a du piquant et dont juste un petit morceau peut relever un couscous. Il en va de même, disent-ils, pour la poule de batterie, plus charnue que celle du terroir mais sans saveur. Le produit *roumi* a toujours moins de caractère que son homologue *beldi*, cela étant dû, d'après eux, à son mode de production : trop d'eau et d'engrais pour ce qui est des fruits et légumes, une alimentation unique pour les poules, l'utilisation de machines pour produire le beurre, le lait ou l'huile, etc. De surcroît, les ressources alimentaires *roumi* sont appréhendées comme étant nocives pour le corps humain, elles comporteraient toutes une part de poison (*ssm*). Les ressources alimentaires *roumi* sont censées affaiblir le corps face aux maladies, contrairement à celles *beldi* dont les vertus procurent vigueur et force. De nombreux symptômes sont attribués à la consommation, en trop grande quantité, des ressources « chrétiennes » : la perte de cheveux, les varices, la baisse de la vue etc. Les enfants sont les plus exposés à la nocivité des produits « chrétiens ». D'après la coutume, un nouveau-né doit boire exclusivement le lait de sa mère, si possible jusqu'à l'âge de trois ans, puis se nourrir de produits *beldi* ; c'est grâce à ce régime, dit-on, que l'enfant se souviendra de ses parents et de son terroir quand il sera plus grand. Si le nouveau-né boit du lait en poudre pour bébé, qualifié de *roumi*, il ne ressentira pas d'amour pour ses parents, ni le goût des produits de son terroir. Selon les Aït Ba'amran, les émigrés partis vivre dans les grandes villes du Maroc ou en France ont été pervertis par les ressources *roumi* qu'ils consomment, en particulier leurs enfants qui n'ont jamais vécu au pays. Pour cette raison, expliquent-ils, ces enfants d'émigrés tombent malades en buvant du lait caillé de la maison. Même s'ils sont les enfants de gens du pays, leur corps est désormais étranger au terroir. Les ressources alimentaires *roumi* sont, en conséquence, considérées comme des doublons dégradants des ressources *beldi*, qui, elles, véhiculent les valeurs locales, en premier lieu celle de l'attachement à la famille. À haute dose, les ressources « chrétiennes » pervertissent le corps et la sociabilité des hommes.

Cette perspective de poser en regard la culture globale, étiquetée « chrétienne », comme un doublon avilissant de la culture matérielle locale, se retrouve dans l'obstination à trouver pour chaque produit industriel ménager ou d'hygiène corporelle, un homologue *beldi* au sein du terroir. Dans ce cas, c'est bien souvent le nom français du produit industriel,

transformé par l'accent local, qui est associé au qualificatif *beldi* pour former le surnom du produit local auquel il est symétriquement opposé. L'écorce de noyer (*lmsoaq*), qui sert localement aux femmes pour teinter leurs gencives, est le « *dentifrice beldi* », le bâton d'acacia, utilisé pour se nettoyer les dents, est la « *brosse à dent beldi* », le savon noir local est le « *sabon beldi* », l'argile brune (*ghassoul*) est le « *chamboin beldi* », la jarre en terre cuite (*abuqal*) ou l'outre (*aoulg*), qui gardent l'eau fraîche, sont surnommées « *frigidaire beldi* », le balais (*taleyt*) est le « *spirateur beldi* », etc. Tous ces produits sont d'autant plus posés comme des spécificités de la culture locale, qu'ils font, du point de vue des usages, le contrepoids des produits industriels. Pour un même usage, les produits *beldi* sont censés être plus efficaces que leurs homologues *roumi*, même si ces derniers sont reconnus plus pratiques. Tout comme pour les ressources alimentaires *roumi*, les produits manufacturés *roumi* sont considérés comme nocifs pour la santé et le corps.

Tous les produits « chrétiens » constituent une menace pour la production de terroir car ils sont censés faire fuir les *jnoun* et notamment les *jnoun* musulmans sans qui l'exploitation de l'environnement ne serait possible. En effet, l'accumulation de produits « chrétiens » dans le terroir constitue une « pollution » (*talaout*) pour les *jnoun*. Une des manifestations sensibles de l'impact produit par l'intrusion de ces produits industriels dans le terroir est, par exemple, la disparition progressive de l'écho (*tlghalghal*) ou encore l'inefficacité de la malédiction des saints qui remet en cause le maintien de la limite entre espaces cultivés et forêt.

En définitive, le label *roumi* vient à désigner tout ce qui existe ou existait dans le terroir et qui est produit maintenant de manière intensive ou industrielle. La culture globale dite « chrétienne » ne serait composée que d'ersatz de produits du terroir cultivés ou fabriqués de manière industrielle. Pour les Aït Ba'amran, la production industrielle n'est pas une innovation, elle fait seulement figure de mauvaise copie. Néanmoins, ils disent à demi-mot que la culture matérielle « chrétienne » a l'avantage d'être toujours disponible, surtout lors des années de sécheresse qui réduisent la culture *beldi* à néant. Les produits *roumi* ne sont pas appréhendés comme modernes et innovants mais comme de pâles substituts dont la consommation à outrance tend à aliéner la culture *beldi*. La culture « chrétienne » est perçue comme une menace pour la culture locale, d'abord car elle contagionne le corps, en provoquant chez le sujet une amnésie du terroir, puis parce qu'elle anéantit le monde des *jnoun*, repère fondamental pour situer la contemporanéité de la culture *beldi* ; ces deux étapes sont centrales dans le processus d'acculturation tel qu'il est envisagé localement.

Si la production des ressources locales est opposée de manière dualiste à la production industrielle, elle s'inscrit dans une dynamique d'altérité et d'historicité bien plus complexe que les simples dichotomies moderne/traditionnel ou endogène/exogène auxquelles est associée communément la notion de « produit de terroir ». Contrairement au concept de « produit

de terroir » tel qu'il est employé dans la législation européenne[11], le label *beldi* ne signifie pas que le produit est revendiqué comme endogène, autochtone voire endémique ; au contraire, les produits *beldi* sont réputés venir d'ailleurs. En effet, la plupart des ressources et produits *beldi* auraient été apportés par les saints. Par exemple, les navets *beldi* de Mirleft sont connus pour avoir été importés par le saint Sidi M'hend u Yussuf. Quant au figuier de barbarie (*Opuntia ficus indica*), dit *aknari beldi*[12], un récit oral raconte comment il fut rapporté des Canaries par dix pêcheurs d'un lignage saint andalou. Les saints ont apporté l'islam en ces terres en même temps que les produits de terroir. Cela semble logique dans la mesure où la fondation du terroir et l'exploitation des terres ne sont rendues possibles qu'après la conversion des *jnoun*. Or, tous ces produits de terroir, soi-disant apportés par les saints, sont parallèlement qualifiés de « musulman ». Le terme *beldi* est en effet bien souvent remplacé dans le discours par le terme *muslim*, « musulman ». Le label *beldi* se double de celui de *muslim*, son corollaire sémantique, et oppose ainsi les produits de terroir « musulmans » aux produits industriels « chrétiens ». Pour les Aït Ba'amran, la culture matérielle locale est musulmane par opposition à la culture matérielle globale qui, elle, est chrétienne. La figure des saints projette la culture locale dans un rapport d'altérité religieuse avec la culture globale. Les saints sont à l'origine de la culture matérielle locale en tant que culture musulmane qui s'oppose à la culture globale « chrétienne » introduite par la colonisation. Ce n'est d'ailleurs que sous l'égide des saints que les produits *beldi* peuvent être vendus. En effet, les produits *beldi* sont pour la plupart intégrés occasionnellement à un réseau marchand local : celui des *moussem* commerciaux, ces grands marchés organisés annuellement autour des tombeaux des saints. Chaque *moussem* a sa spécialité en produits *beldi*[13]. La vente de ces produits *beldi* est, de ce fait, associée à la commémoration du saint. Le saint est donc garant de la pérennité et de la dynamique de la culture *beldi* face à l'hégémonie de la culture *roumi*.

Si le « label *beldi* », introduit par les saints, distingue la culture locale de la culture industrielle sans invoquer un quelconque facteur « d'endogènéité », il démarque aussi la culture locale de celle des *jnoun*, seule à être désignée comme autochtone. La plupart des produits *beldi* sont en effet réputés pour ne pas être consommables par les *jnoun*. Par exemple,

11. Tel que défini dans la législation européenne, le concept de produit de terroir est interprété en « référence à la tradition, la localité, l'origine, la réputation et s'appuie implicitement sur des notions telles que la notoriété, l'authenticité, la typicité ou les usages » (Bérard et Marchenay 1995 : 154).

12. À ne pas confondre avec son homologue *aroumi*, l'agave d'Amérique, plante décorative présente dans les parcs et autour des bâtiments officiels.

13. Au *moussem* de Sidi Mohammed ben Abdallah, on vient pour y acheter les poules *beldi* et le bétail local, celui de Sidi Ali Bouzid est spécialisé dans la vente de graines de fruits et légumes *beldi*, à celui de Sidi Messaoud u Zeïna on trouve surtout les produits cosmétiques *beldi*, et à celui de Sidi Mohamd ben Daoud, on vient pour les poteries et les tapis *beldi*.

le piment, classé localement comme *beldi* par rapport au poivron de la culture « chrétienne », est connu pour être jugé par les *jnoun* comme un élément étranger qui les répugne. C'est d'ailleurs ce même piment qui est utilisé comme talisman pour empêcher les *jnoun* d'investir les maisons. Les Aït Ba'amran situent ainsi leur culture matérielle dans un entre-deux, un juste milieu entre celle des *jnoun* et celle des chrétiens, deux cultures en totale inadéquation et qui n'ont en commun que leur « fadeur ». Tout type de produit *beldi* vient s'inscrire entre ces deux repères de la pensée que sont la culture « chrétienne » et la culture des *jnoun*. Le point de vue des *jnoun*, tel qu'il est conceptualisé par les hommes, constitue en quelque sorte un repère conformiste par rapport auquel on garde une certaine distance pour apprécier l'évolution de sa propre culture matérielle face à la culture globale qui joue le rôle de copie dégradante. Grâce à la double référence à la culture des *jnoun* et à celle des chrétiens, les Aït Ba'amran positionnent leur culture matérielle entre une culture industrielle globalisante et une culture locale autochtone et archaïque, les deux tendant à la concurrencer. En effet, ces trois cultures entretiennent entre elles une dynamique de confrontation ou de compétition : le monde des *jnoun* tend à s'infiltrer et à investir l'univers domestique des humains, la culture *beldi* cherche à mettre à l'écart les *jnoun* tout en instaurant une relation de bon voisinage avec certains d'entre eux convertis à l'islam, et la culture des chrétiens fait fuir les *jnoun* et pervertit la culture du terroir. D'où, pour les Aït Ba'amran, la nécessité de préserver un certain équilibre, instauré par les saints, entre les trois cultures, sous peine de voir la culture industrielle « chrétienne » annihiler la culture des *jnoun* et situer la culture musulmane du terroir au rang d'archaïsme, l'inscrivant alors dans une simple opposition dualiste moderne/traditionnel qui scellerait son déclin.

Le rapport qu'entretiennent les Aït Ba'amran à leur environnement, tant du point de vue du conditionnement, de l'exploitation ou de la production, guidé par le modèle du saint, se construit avant tout sur un mode tripartite. Dans le processus continu de domestication de l'environnement à l'échelle du terroir, l'espace sanctuaire frontalier (*agdal*), peuplé de *jnoun* convertis à l'islam par les saints, fait office d'espace rituel intermédiaire entre le monde domestique des humains et celui des *jnoun*. Dans le processus de classification des produits existants et disponibles, c'est la culture matérielle locale, dite « musulmane », qui est posée comme un juste milieu entre la culture globale et industrielle dite « chrétienne » et la culture autochtone et archaïque des *jnoun*.

CHAPITRE 7

DES FORÊTS SANCTUAIRES AUX PÂTURAGES DES CHRÉTIENS

D'après leur discours, les Aït Ba'amran ont trouvé en arrivant un pays déjà façonné par les saints, un terroir prêt à être exploité. Depuis, poussés par la volonté de conserver intact le paysage du terroir tel qu'ils l'ont trouvé en arrivant, leur action sur l'environnement tente d'imiter le modèle des saints pour préserver l'agencement du terroir que ces derniers ont mis en place. Néanmoins, dans la longue durée du rapport d'une société à son milieu, nous savons que l'environnement ne cesse de se transformer au gré de l'histoire locale de ses habitants. Les écosystèmes mutent et se diversifient selon les aléas de l'histoire des hommes et de leurs pratiques, dont l'étude fait l'objet d'une discipline récente : l'écologie historique[1]. Dans le Souss, caractérisé depuis longtemps par la mobilité de ses habitants (émigration, bannissement, refuge en altitude pendant les périodes de razzias), de nombreuses terres cultivées ont été vouées tôt ou tard à l'abandon et certaines forêts ont subi des déboisements. La limite contemporaine entre forêt et espace cultivé représente une situation spatiale éphémère au regard de la longue histoire de l'occupation du sol. L'agencement du terroir, loin d'être immuable, se transforme ainsi au gré de la mobilité des hommes. Face à cette dynamique socio-écologique, quel est le poids historique accordé par les Aït Ba'amran à leur impact sur l'environnement ? La vision qu'ils ont de leur action sur l'environnement joue-t-elle un rôle dans la définition d'une histoire commune ? Car si, comme l'a bien dit Maurice Godelier, « l'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature » (1984 : 10), l'interprétation que les hommes se font des transformations de l'environnement dont ils sont les auteurs n'est-elle pas déterminante dans la définition d'une histoire

1. Depuis une dizaine d'années, de nombreuses équipes pluridisciplinaires ont montré que l'Amazonie et la savane africaine, considérées à tort par une idéologie romantique comme des espaces vierges, sont en réalité des écosystèmes en partie façonnés par les sociétés humaines y résidant ou y ayant résidé (Balée 1994 et 2002 ; Fairhead et Leach 1995). Ces recherches prouvent que les écosystèmes, y compris ceux que l'on considère comme les plus naturels, sont beaucoup plus anthropiques qu'ils en ont l'air.

collective ? Dans quelle mesure le regard des Aït Ba'amran sur leur action environnementale à long terme influe-t-il sur l'Histoire telle qu'ils la construisent ?

Pour interroger la part de responsabilité que les Aït Ba'amran s'attribuent dans le façonnement du paysage, nous partirons de l'exemple des arganeraies qui boisent les espaces sanctuaires et particulièrement ceux occupés par les *chorfa* (descendants de saints). Nous confronterons à cet exemple celui des vastes zones de pâturages collectifs servant surtout l'été. Ces deux types d'espace écologique sont toujours contigus et s'intercalent de part et d'autre des frontières tribales et de fractions. La différence entre les deux modes d'exploitation du couvert végétal propres à chaque type d'espace, à savoir la mise en défens et le pâturage collectif non réglementé, est exprimée en référence aux personnages symboliques que sont les saints, les chrétiens, les *jnoun* musulmans et les *jnoun* païens. À partir de ces pôles de référence, les Aït Ba'amran conçoivent leur impact sur l'environnement selon un régime d'historicité qui contourne tout principe d'autochtonie.

L'ARGANERAIE DES *CHORFA* : SANCTUAIRE ÉCOLOGIQUE OU PAYSAGE EFFRAYANT ?

Vu du ciel et comme nous pouvons le constater sur la carte 6, le pays Aït Ba'amran se caractérise par la présence d'îlots forestiers égrenés sur les frontières des tribus et des fractions. Les arganeraies (*targenin*) les plus denses de la région (jusqu'à 600 pieds par hectare), les seules que l'on puisse véritablement qualifier de « forêts », prennent racine dans les espaces sanctuaires frontaliers, les *agdal*, et particulièrement dans les territoires de petites communautés de *chorfa* (descendants du prophète Mohammed affiliés à des saints locaux). Sur les dix espaces sanctuaires recensés où poussent des arganeraies, huit sont occupés par des descendants de saints (*cf.* carte 6). Les territoires boisés des communautés de *chorfa* constituent les plus grands espaces sanctuaires frontaliers, certains pouvant s'étendre sur trois vallées adjacentes. Ces *chorfa* disposent d'habitations, de quelques champs et de zones horticoles situés en bordure de forêt ; ils ne cultivent donc pas dans l'arganeraie mais celle-ci fait partie intégrante de leur territoire. L'arganeraie, sous forme de forêt, est ainsi surtout l'apanage d'une catégorie sociale particulière, les *chorfa*[2]. D'un point de vue écologique, l'existence d'arganeraies dans les espaces sanctuaires s'explique en partie par le fait que ces derniers sont situés dans des espaces propices au développement d'un couvert forestier, à savoir dans des vallées montagneuses reculées, moins peuplées que les plaines agricoles à 80 pour cent constitutives du pays Aït Ba'amran. Mais cet argument déterministe n'explique

2. Au contraire, l'arganeraie dans les champs se retrouve dans tous les terroirs Aït Ba'amran.

pas pourquoi des vallées similaires qui ne sont pas qualifiées d'*agdal*, ne sont pas couvertes d'arganeraies. La raison principale de l'existence de ces arganeraies dans les espaces sanctuaires tient à leur statut d'espace protégé : elles profitent du régime de mise en défens propre aux terres des saints et de leurs descendants. À ce titre, nous pourrons parler de « forêts sanctuaires ».

Description de la carte 6[3]

Forêt de Tahq : Commune rurale de Mirleft. D'une superficie d'environ 80 ha, cette jeune arganeraie (≤ 200 pieds/ha) s'étale sur le flanc de l'ubac d'une vallée dénommée Aguni, habitée par des lignages *chorfa* du douar Tahq Lmorabitin. Celui-ci est situé à 200 m en surplomb de la vallée. La vallée d'Aguni est adjacente à la frontière entre la tribu des Aït Ikhelf et celle des Aït Sahel.

Forêt de Tazeift : Commune rurale de Tioughza. D'une superficie d'environ 600 ha, l'arganeraie (≤ 450 pieds/ha) s'étend sur les terrains montagneux du douar Ida Zeïna occupé par des *chorfa*, qui surplombe la frontière entre les Aït Ba'amran et les Aït Sahel.

Forêt de Ig Iourigh : Commune rurale de La'arba Sahel. D'une superficie d'environ 600 ha, l'arganeraie (≤ 600 pieds/ha) s'agrippe au sommet frontalier de Ig Iourigh qui marque le croisement entre les limites des territoires des Aït Ba'amran, des Aït Sahel et des Aït Briïm. Cet espace sanctuaire non habité bénéficie de la protection des six plus grands saints de la région qui se seraient rencontrés à cet endroit.

Forêt d'Agendou : Commune rurale de Tioughza. D'une superficie d'environ 400 ha, cette arganeraie clairsemée composée de vieux arganiers se trouve sur les terres montagneuses des lignages *chorfa* des douars Agendou et Tadrart Igourramen, lesquels chevauchent la frontière entre les fractions Aït Nss et Aït Ikhelf.

Forêt de Imi Ougouni : Commune rurale de Tioughza. D'une superficie d'environ 600 ha, l'arganeraie (≤ 500 pieds/ha) se situe sur les hauteurs de la vallée de Imi Ougouni dont le fond est dominé par le mausolée du saint Sidi M'hend u Yussuf dont les descendants occupent les terres avoisinantes. Cet espace sanctuaire est à la frontière entre la tribu des Aït Nss et celle des Aït Abdallah.

Forêt de Sidi Saïd u Ali : Commune rurale d'Amelou. D'une superficie d'environ 100 ha, cette arganeraie clairsemée d'arganiers couvre principalement le flanc nord d'une colline isolée qui marque la frontière entre les tribus Aït Lkhoms et Aït Abdallah. En haut de cette colline se trouve la tombe du saint Sidi Saïd u Ali. La colline est exploitée par les *chorfa* du douar Zaouit situé à son pied.

Forêt de Tangerfa : Commune rurale de Tangerfa et d'Aït Abdallah. D'une superficie d'environ 1 100 ha et particulièrement bien conservée, l'arganeraie (≤ 500 pieds/ha) s'étend sur les deux versants pentus de la dorsale montagneuse à la frontière entre la tribu des Aït Lkhoms et celle des Aït Abdallah. Les terres sur lesquelles elle s'enracine appartiennent au douar de Tangerfa occupé par des *chorfa* et sont protégées par la malédiction des saints environnants dont la sainte Lalla Taza Tasimlelt.

3. La carte 6 et sa description ont été établies à partir de prospections de terrain dans les différentes forêts présentées et d'informations recueillies auprès des services des eaux et forêts de la ville de Sidi Ifni.

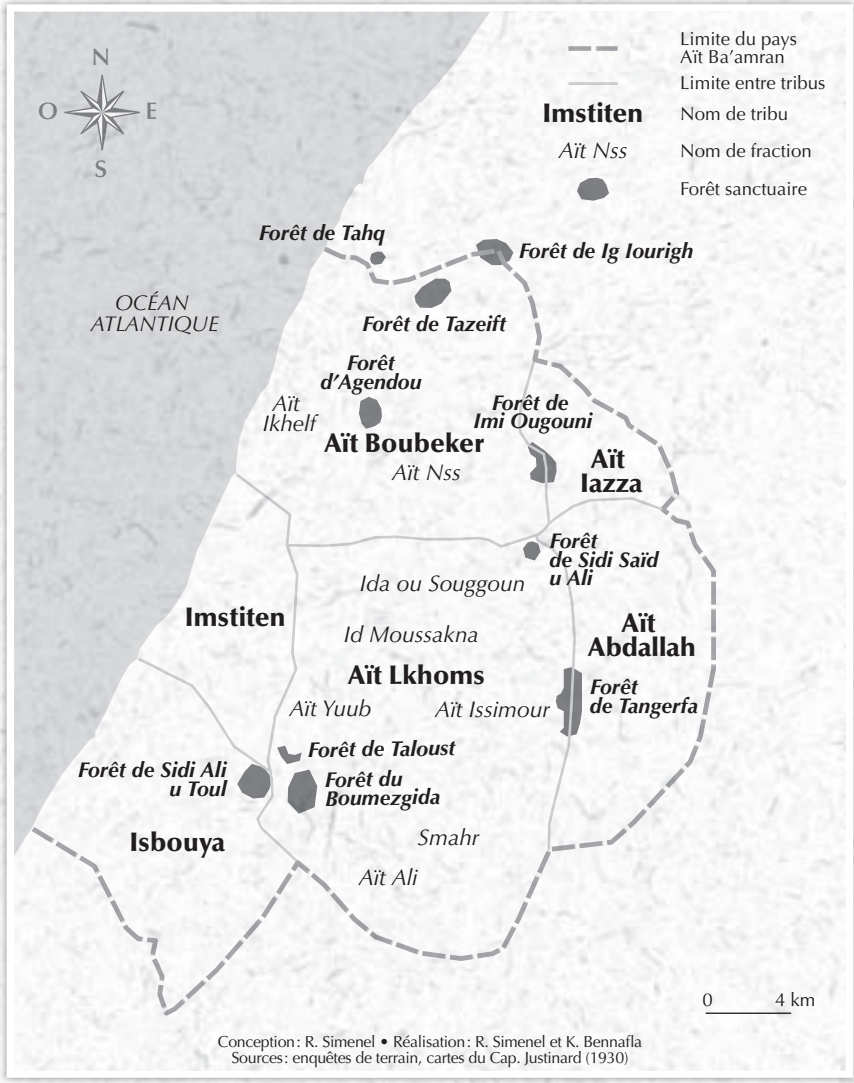
Forêt du Boumezgida : Commune rurale d'Amelou. D'une superficie d'environ 1 000 ha, cette forêt s'agrippe au plus haut massif du pays Aït Ba'amran, le Boumezgida (« celui à la mosquée »), au sommet duquel domine la tombe d'un saint répondant au nom curieux de Sidi Toil u Ali. Ce territoire sanctuaire non habité marque la frontière entre le territoire de la fraction des Aït Yuub et celui des Aït Ali. L'arganeraie dégradée sur les piémonts laisse place vers les sommets aux vestiges de la dernière chênaie verte de la région.

Forêt de Taloust : Commune rurale de Mesti. D'une superficie d'environ 200 ha, cette arganeraie (≤ 400 pieds/ha) s'étend sur le fond de vallée appartenant au douar de Taloust Oufella et plus précisément au lignage *agourram* des Id Warhmane. Ce fond de vallée se situe à la limite entre le territoire des Aït Yuub et celui des Aït A'li.

Forêt de Sidi Ali u Toul : Commune rurale de Sbouya. D'une superficie d'environ 1 000 ha, cette arganeraie en régression constitue le dernier massif d'arganiers vers le sud. Elle s'inscrit dans un territoire sanctuaire sous la tutelle du saint Sidi Ali u Toul dont le mausolée stigmatise la frontière entre les tribus Isbouya et Aït Lkhoms. L'arganeraie est la propriété des descendants du saint.

L'*agdal*, espace sanctuaire, est perçu comme un espace mis en défens. La menace perpétuelle de la malédiction du saint et la garde des *jnoun* musulmans assignés à y résider, imposent à tout intrus de respecter certaines prescriptions écologiques, comme celles de ne pas couper les branches des arbres ou de ne pas utiliser impunément le couvert végétal comme fourrage ; l'écosystème y est donc préservé. Rappelons que le terme *agdal*, désignant le principe de mise en défens du couvert végétal par la sainteté, est présent dans tout le monde linguistique tachelhit en s'adaptant aux pratiques écologiques des différents groupes[4]. Pléthore d'histoires sont racontées sur des personnes ayant transgressé les prescriptions écologiques liées aux territoires boisés des *chorfa*. Outre l'exemple déjà cité de belles femmes transformées en porcs-épics ou en ogresses après leur intrusion dans l'arganeraie des *chorfa* avec l'intention d'y couper du bois en douce, qui plus est le jour de l'aïd, d'autres histoires racontent comment tel homme eut son œil crevé par une épine de l'arbre qu'il cherchait à couper, comment tel autre fut enclin à des gonflements à cause de sa tentative de remplir quelques sacs de branchages, ou encore que le troupeau de tel berger fut frappé par une maladie grave après avoir abusivement profité des pâtures. Dans tous les cas, les *jnoun* musulmans sont à l'origine des tribulations des intrus pourfendeurs de ce qui constitue leur espace habitable : les arganeraies. Parfois, les prescriptions écologiques sont révélées de manière « diplomatique » lors

4. Mentionnons par exemple l'utilisation de l'*agdal* pour des zones de parcours pastoraux de transhumants dans le Haut Atlas pour lesquelles la « réglementation se rattache à la personne du saint patron de l'*agdal* et à la qualité mystique du parcours » (Mahdi 1999 : 222) ou encore l'*aggwmi*, terme équivalent à celui d'*agdal*, espace forestier des sédentaires décrit par Berque chez les Seksawa, « dont la mise en défens est placée sous la caution d'un saint » (1955 : 267). L'article de Auclair et Alifriqui (2005) dresse un premier état des lieux intéressant des différents types d'*agdal* présents au Maroc.



CARTE 6

Répartition des principales forêts sanctuaires
en pays Aït Ba'amran

d'une rencontre inopportune entre un homme et un *jnoun*. Une légende locale raconte ainsi comment un jour, un chasseur transgressa l'interdit de la forêt sanctuaire de Ig Iourigh en y blessant un chacal à la patte gauche. Quelques mois plus tard, ce même chasseur se rendit au fameux *moussem* de Sidi Ahmed u Moussa où il y rencontra un boiteux dont la jambe gauche était blessée. Lorsque le chasseur lui demanda comment il était devenu boiteux, ce dernier répondit en ces termes : « Rappelle-toi, un jour alors que tu chassais clandestinement dans la forêt de Ig Iourigh, tu as tiré sur un chacal, et bien ce chacal c'était moi, et en contrepartie, tu dois dire à ceux de ta tribu que désormais plus personne ne pourra chasser ou couper du bois en ce lieu. » Les *jnoun* musulmans sont perçus comme les gardiens des espaces sanctuaires, comme les garants de leur fermeture à toute activité sylvo-agro-pastorale et cynégétique en cas d'exploitation abusive par l'homme. Les prescriptions écologiques liées aux espaces sanctuaires ont ainsi pour vocation principale la préservation du milieu de l'arganeraie.

Le statut de mise en défens des espaces sanctuaires en général est indissociable du caractère rituel de leurs limites[5]. Les bornes frontalières des *agdal*, que constituent les grands cairns, arganiers ou puits, ont été construites par les saints lors de leurs itinéraires d'arrivées (*cf.* chapitre 2). Ce bornage saint est continuellement entretenu de manière implicite par les pèlerins qui viennent consolider les grands cairns en y ajoutant une pierre, planter un clou dans l'écorce d'un arbre de saint, y accrocher du fil barbelé ou encore construire un petit cairn, tout cela afin d'expulser une maladie honteuse, symptôme d'un péché commis. Les bornes rituelles de la honte constituent une véritable menace corporelle car elles sont le réceptacle de maladies contagieuses. Ces bornes jouent le rôle d'épicentres de la malédiction et de la *baraka* du saint, accentuant de la sorte la sanctuarisation de l'espace dans lequel elles s'inscrivent. Plus un site saint est visité, plus les bornes de honte se multiplient ou se consolident sur son territoire, et plus l'espace ainsi marqué en devient à la fois inviolable et réputé pour sa *baraka*. Les bergers appréhendent ces bornes telles des embûches qu'ils pressentent fatales pour leurs troupeaux, car si les chèvres ou les moutons viennent à les approcher de trop près, ils risquent d'attraper les maux expulsés par les hommes et contenus dans ces bornes. Les rituels de traitement des maladies de la honte participent ainsi au foisonnement d'obstacles qui accentuent le caractère non pastoral des espaces sanctuaires. Plus encore, dans tous les cas de transgression des prescriptions écologiques liées à l'*agdal*, l'intrus se doit, afin de guérir du mal qui sanctionne sa faute, de consolider l'une des bornes du saint ou de construire un petit cairn le long des frontières de

5. Il en va de même dans certaines régions du Haut Atlas, par exemple à l'Oukaimeden où les limites de l'*agdal* pastoral font l'objet d'une veillée rituelle avant l'ouverture des pâturages portant le nom de A'arafa n Oukaïmeden en référence au stationnement des pèlerins à La Mecque devant le mont A'arafa (Mahdi 1999 : 253-256).

l'espace sanctuaire qu'il a violé. L'activité rituelle qui se déroule aux limites de l'*agdal* contribue à l'établissement de son statut écologique particulier tourné vers la protection de l'arganeraie. Dans le Sud marocain, l'*agdal* constitue ainsi un phénomène de sanctuarisation d'un milieu écologique particulier : l'arganeraie. Le terme *agdal* désigne un principe de mise en défens du couvert végétal garanti par la tutelle d'un saint, un principe continuellement pérennisé par l'action rituelle.

Pour maintenir le statut de mise en défens et le caractère sanctuaire de leur territoire, les *chorfa* sont astreints à respecter certaines règles interprétées en termes de relations de bon voisinage avec les *jnoun* musulmans. Occupants des *agdal*, les *chorfa* se distinguent des autres humains par le fait qu'ils cohabitent avec les *jnoun* musulmans pour qui les arganeraies sont un espace de résidence privilégié. Les *chorfa* sont présentés comme les interlocuteurs directs des *jnoun* musulmans qui sont en quelque sorte leurs équivalents spirituels. En effet, ces relations succèdent à un enseignement préalable inculqué par le saint aux *chorfa* et aux *jnoun*, comme c'est le cas pour les soixante-six élèves hommes et les soixante-six élèves *jnoun* auxquels enseigna le saint Sidi Mohammed u Tahq (*cf.* récit 11). Les règles de la cohabitation entre les *chorfa* et les *jnoun* ont été établies par le saint et constituent la condition primordiale du statut d'espace sanctuaire.

La première des règles auxquelles les *chorfa* doivent se conformer pour conserver le statut de mise en défens de leur territoire est la préservation de l'indivision des terres. La terre d'un *agdal* doit rester une et indivisible car elle est la propriété du saint ; les cairns, arganiers et autres puits qui lui sont associés et qui marquent les limites de l'espace sanctuaire sont là pour en témoigner. Les *chorfa* sont les héritiers de la terre du saint et à ce titre, ils doivent préserver ce patrimoine commun ; le groupe généalogique se doit de rester uni dans la gestion du sol. Pour éviter le démembrement du patrimoine du saint, la communauté des *chorfa* doit s'astreindre à ne pas dépasser un certain quota démographique pour ne pas rompre un équilibre numérique entre la population des hommes et celle des *jnoun*, ce qui est clairement explicité dans l'exemple des soixante-six élèves *jnoun* et des soixante-six élèves hommes. Or, la faible disponibilité en eau dans ces vallées semi-arides, rendant difficile le contrôle et la répartition équitable des eaux de ruissellement, impose une gestion indivise des terres et une faible densité de population. En effet, la captation des eaux de ruissellement s'effectue par des rigoles et des canaux qui traversent la vallée, créant ainsi un continuum hydraulique que la division des terres interromprait, rendant alors l'accès à l'eau beaucoup plus compliqué. Par ailleurs, l'indivision des terres, en empêchant la parcellisation totale de la vallée, permet l'existence d'espaces communs non cloisonnés et non exploités, ce qui est aussi un facteur humain déterminant dans le développement du couvert forestier. Si la terre d'un territoire de *chorfa* vient à être divisée, celui-ci perd son statut de mise en défens et donc sa qualité de sanctuaire. Cette « dé-sanctuarisation » est expliquée localement par le fait

que la division des terres d'un *agdal* fait fuir les *jnoun* musulmans y résidant et qu'elle annule la malédiction protègeant ses frontières. Dès lors, les frontières de l'espace sanctuaire soumis à division ne sont plus célébrées et perdent toute consistance rituelle. Les bornes de saints finissent par s'écrouler, les arbres de saints ne sont plus entretenus et plus aucun petit cairn n'est construit ; le finage saint disparaît petit à petit et plus rien ne manifeste le caractère sanctuarisé de l'espace. L'unité foncière du territoire des *chorfa* va ainsi de pair avec l'herméticité des frontières qui le délimitent. L'indivision est la condition *sine qua non* de la sanctuarisation de l'espace dont les limites sont continuellement entretenues par l'activité rituelle.

La deuxième règle à respecter pour les *chorfa* est celle d'entretenir et de protéger au quotidien l'écosystème forestier qui a pu se développer grâce à la gestion indivise du sol et au statut de mise en défens qui en découle. L'enjeu de cette préservation et la motivation qu'elle suscite relèvent plus d'un souci cosmogonique qu'écologique : si la forêt d'arganiers et la faune qu'elle abrite viennent à disparaître, les *jnoun* musulmans qui l'habitent s'en vont, et le territoire perd son statut de mise en défens et donc son caractère sanctuaire. Les *chorfa* se différencient des autres hommes par des comportements écologiques spécifiques. Ils n'entretiennent pas de rapport de prédation avec la forêt, la chasse leur est interdite tout comme la coupe d'arbres à blanc. Les *chorfa* sont autorisés à exploiter avec parcimonie l'arganeraie comme espace de cueillette, de récolte du petit bois et comme parcours pastoral. Le prélèvement de bois et de fourrage sur l'arganeraie doit être réalisé de manière raisonnée en privilégiant la coupe de branches mortes et de rejets encombrants, ce qui participe ainsi à l'élagage et à la taille des arganiers. Outre l'entretien et la conservation de l'arganeraie, les *chorfa* la protègent contre toute forme de prédation venue de l'extérieur ; ils jouent en cela un rôle similaire aux *jnoun* musulmans, celui de gardiens de la forêt qui en contrôlent l'accès et l'exploitation. Les *chorfa* vilipendent ceux des communautés voisines qui tentent de s'introduire dans l'arganeraie pour couper du bois, ou pour y faire paître leurs troupeaux de manière abusive. De septembre à fin mai, les *chorfa* autorisent de manière régulée les troupeaux des consanguins, y compris ceux qui habitent d'autres douars (communautés territoriales et résidentielles), à venir paître dans l'arganeraie ; mais de juin à fin août, ce qui correspond à la période de fructification des arganiers, les *chorfa* ferment la forêt et défendent à quiconque d'y pénétrer. Par ailleurs, seules les arganeraies des *chorfa* sont épargnées lors du surpâturage saisonnier provoqué par l'intrusion des grands troupeaux de chameaux venus du Sahara dont les propriétaires sont aujourd'hui, pour la plupart, des généraux de l'armée marocaine ou des hommes d'affaires. Protégés par cette autorité, les bergers sahraouis n'hésitent pas à guider leurs troupeaux vers les espaces boisés des laïcs et même vers les *agdal* non occupés par les *chorfa*, mais n'oseraient jamais pourfendre les *agdal* faisant l'objet de leur surveillance. Ces derniers défendent aussi leurs arganeraies des tentatives d'intrusion récentes du garde forestier, dont

l'autorité leur apparaît illégitime malgré son assise institutionnelle. Le garde forestier ne va pas chez les *chorfa*, car ces derniers s'opposent à lui, mais aussi car il hésite à verbaliser des individus dont le statut social et religieux est reconnu par les tribus comme étant rattaché à celui du roi du Maroc, à savoir celui de descendants du prophète.

La troisième règle relative au maintien du statut de mise en défens concerne le comportement moral et le mode de vie des *chorfa*, qui se doivent d'être exemplaires. À l'image de leur saint ancêtre, les *chorfa* doivent rester dans le chemin de Dieu, en faisant preuve d'ascétisme, d'hospitalité, de générosité et de droiture ; c'est à cette condition que les territoires qu'ils occupent peuvent conserver leur rôle d'espace mystique et rituel. Leur territoire est un espace de confiance et de respect où le vol, le jeu et le crime sont proscrits. En principe, les *chorfa* ne doivent pas accumuler de richesse matérielle. Leur rang social est associé à la pauvreté, telle qu'en témoigne l'utilisation du terme *meskin* (pauvre) dans la composition des noms de communautés *chorfa*. La pauvreté des *chorfa* est bénéfique puisqu'elle attire la *baraka* et donc la pluie[6]. Étant pauvres, les *chorfa* ne consomment que très peu de produits vendus au souk, et donc de produits *roumi* (« chrétiens ») ; leurs terroirs sont justement réputés produire de nombreux produits alimentaires *beldi* (« du bled ») dont certains sont en voie de disparition comme, par exemple, le « navet du bled ». Les *chorfa* jouent en quelque sorte le rôle d'ambassadeurs de la culture *beldi* et évitent d'introduire dans leur terroir des éléments de la culture *roumi*, susceptibles de faire fuir les *jnoun* musulmans.

Si le comportement des *chorfa* vient à faillir, ou si leur mode de vie se modifie, l'aspect sanctuaire de leur territoire s'estompe comme le laisse entendre le récit suivant.

Récit 12 : La disparition d'un *agdal*

« Jadis, il y avait un *agdal* à côté de l'oued n Tzoa. Il s'agissait d'un douar de *chorfa* et plus de la moitié de son territoire était recouverte d'une arganeraie dans laquelle leurs troupeaux de chèvres et de moutons pâturaient en toute sécurité. Le douar, les troupeaux, l'arganeraie : tout cela a disparu. La raison vient de ce que ces *chorfa* se sont mis à tricher, ils se sont arrêtés de travailler dans la droiture pour se livrer au vol, au mensonge et à l'appât du gain. Les *joad* (*jnoun* musulmans) ont fini par partir, la sécheresse s'est installée dans la région et maintenant, il ne reste plus rien de cet *agdal.* »

Lors d'années de sécheresse successives, la *baraka* et l'intégrité morale des *chorfa* sont remises en cause. Ces années-là, les pèlerinages et les rituels ne sont plus organisés, les espaces sanctuaires, particulièrement les territoires de *chorfa*, ne sont plus célébrés et leurs limites deviennent poreuses. Cette « dé-sanctuarisation » des *agdal* frontaliers se traduit dans la pratique par l'ouverture des frontières des tribus et des fractions. Les arganeraies

6. Paradoxalement, les *chorfa* que l'on sollicite pour appeler la pluie sont ceux qui en sont le plus dépendant car ils habitent les vallées montagneuses dépourvues de sources.

qui parsèment les frontières servent alors d'espaces pastoraux pour tous les troupeaux d'ovins et de caprins des différentes tribus et fractions Aït Ba'amran, mais aussi pour les troupeaux de chameaux venus du Sahara. Seul le comportement des hommes, et particulièrement des *chorfa*, déterminera le retour à des années plus fertiles et à la re-sanctuarisation des forêts frontalières. La *baraka* fluctue ainsi en fonction du climat donnant aux *agdal* une valeur exclusivement fruitière lors des années de pluviométrie moyenne ou une valeur plus fourragère en période de sécheresse prolongée.

Dans le Sud marocain, les espaces sanctuaires prennent la forme de véritables sanctuaires écologiques, au sens où le caractère mystique de ces territoires est indissociable de leur aspect écologique. La notion locale de « sanctuaire écologique » se révèle donc totalement inverse des concepts occidentaux de « parc » ou de « réserve », entendus comme des « refuges de la nature » que les grands projets nationaux ou internationaux de protection de l'arganeraie tendent à imposer dans la région, et qui consistent avant tout en une séparation stricte entre les groupements humains et les groupements d'arganiers ou une répartition en zones plus ou moins désanthropisées[7]. La préservation des arganeraies résulte localement d'un système social qui attribue à un groupe particulier (celui des descendants de saints) un mode de gestion de l'environnement (la mise en défens), indissociable d'un mode de vie caractérisé par la pauvreté, l'ascétisme et le traditionalisme. Ce mode de vie, inspiré par les saints, est la condition préalable et nécessaire à une bonne cohabitation entre les *chorfa* et les *jnoun* musulmans, leurs partenaires indispensables pour le maintien du statut sanctuarisé de leur territoire. Ainsi, l'équilibre écologique et social entre les *chorfa* et l'arganeraie est pensé à travers la figure des *jnoun* musulmans, la forêt n'étant pas perçue comme un espace naturel ou sauvage, mais comme un espace domestique autre, exploité par ceux qui doublent l'univers des humains. Le rapport des *chorfa* à l'arganeraie n'est pas compris en termes de relation entre une société et un écosystème, mais en termes de cohabitation entre une société d'hommes descendants de saints et une société de *jnoun* musulmans.

À l'inverse de l'image des parcs et des réserves d'arganiers présentés dans les brochures des ONG comme de beaux paysages naturels, l'arganeraie, en dépit de sa sanctuarisation, ne suscite localement pas la moindre valorisation esthétique paysagère. En terrain malgache, Maurice Bloch (1995)

7. Le projet MAB (Men and Biospheres) de l'Unesco découpe l'espace occupé par l'arganier en trois zones allant de la moins anthropique à la plus anthropique : une aire centrale (A), une zone tampon (B) et une aire de transition (C). L'aire centrale est classée « zone naturelle » et a le statut de réserve ou de parc ; « elle bénéficie d'un statut légal assurant, à long terme, la protection des paysages, des écosystèmes et des espèces qu'elle comporte. [...] Normalement l'aire centrale doit être soustraite aux activités humaines, à l'exception des activités de recherche et de surveillance continue, et dans certains cas des activités de collecte traditionnelles exercées par les populations locales ou d'activités de loisir appropriées » (p. 2, Arab MAB, Biosphere Reserve Management Plan). Sur les 18 zones A de l'arganeraie du Maroc, 4 sont en pays Aït Ba'amran et se révèlent être des forêts sanctuaires (forêts de Tangerfa, de Tazeift, du Boumezgida et de Sidi Ali u Toul).

fut interloqué par la perspective esthétique singulière que les Zafimaniry ont du paysage : loin d'apprécier les espaces boisés, ils valorisent esthétiquement les points de vue dégagés, au point d'exprimer unanimement une envie de coupe et de défrichement face à un paysage forestier. De manière comparable, au détour de plusieurs remarques de mes hôtes, je fus étonné des jugements esthétiques portés sur les territoires boisés des *chorfa* en pays Aït Ba'amran. Appréhendés comme des espaces vides (*khalwa*), les territoires forestiers des communautés de *chorfa* sont qualifiés de « laids » (*urccen*). Lorsque j'ai demandé pourquoi, on me répondit que ces territoires faisaient peur (*itouksad*) car ils sont isolés, peu peuplés, qu'il n'y a pas beaucoup de voisins hormis la famille et enfin que la forêt y est trop dense et les sangliers et les *jnoun* trop nombreux. Au contraire, le « beau territoire » est toujours en plaine, bien peuplé, proche des souks et des grandes routes. Plus un territoire est marqué par un réseau dense d'activités humaines, plus il est perçu comme beau. Au regard des Aït Ba'amran, l'aspect peu « humanisé » des territoires de *chorfa* les rend laids car effrayants, à l'inverse des territoires empreints d'une activité humaine foisonnante qui eux rassurent. Dans l'appréciation locale du paysage, la laideur est l'expression esthétique du sentiment de peur que ces espaces sanctuaires peu humanisés provoquent.

LA DÉNÉGATION DU RÔLE DE L'ANTHROPISATION DANS LE DÉVELOPPEMENT DES FORÊTS SANCTUAIRES

Des pierres pour construire une forêt ou le cycle long des hommes et des arganiers

Si les territoires des *chorfa* sont aujourd'hui les plus boisés et les moins exploités par l'homme, ce qui les rend vilains au regard des Aït Ba'amran, cela n'a pas toujours été le cas : parmi le dédale des arganiers de forêt, la surface du sol laisse apparaître de nombreuses empreintes d'une ancienne activité humaine intense. Toutes les arganeraies sanctuarisées du pays Aït Ba'amran présentent la caractéristique d'abriter de nombreuses ruines d'infrastructures d'aménagement du sol : des ruines de murets de terrassement, de murets de rétention d'eau, de murets de clôture mais aussi parfois des ruines d'habitations ; autant de pierres témoignant d'anciennes activités agricoles et horticoles[8]. Cette présence au sein des arganeraies de

8. En cela nous contredisons totalement la qualification de zone centrale (A) ou zone naturelle apposée par le programme MAB de l'Unesco à quatre forêts du pays Aït Ba'amran, qui s'avèrent être justement des forêts sanctuaires, puisque d'après la définition de ce statut « les terrains comportant des aménagements et équipements socio-économiques doivent être exclus des zones A ; ces aménagements sont du type : terrasse, *metfiya*, canalisation d'eau, arboriculture, puits, piste, route » (p. 4, Arab MAB, Biosphere Reserve Management Plan). Or cette définition ne précise pas s'il s'agit d'infrastructures d'aménagement en cours d'utilisation ou abandonnées.

nombreuses traces d'une ancienne exploitation humaine du sol rappelle les observations de James Fairhead et Melissa Leach pour certaines régions d'Afrique de l'Ouest où « il faut effectivement constater que l'on trouve, dans la plupart des forêts de haute futaie d'Afrique occidentale, des ruines de villages abandonnés, preuve d'une occupation antérieure remettant en question la notion de forêt primitive » (1995 : 1). Hormis les ruines, d'autres types d'indicateurs d'anciennes activités agricoles et horticoles sont présents dans l'arganeraie. Ainsi en va-t-il de certaines espèces messicoles telles *sinapis arvensis*, de l'orge redevenue sauvage, ou encore des figuiers de barbarie non cultivés, autant d'indicateurs écologiques d'une ancienne exploitation agricole ou horticole de l'espace forestier.

Le nombre important de ruines d'aménagement du sol au sein des forêts sanctuarisées nous révèle que ces vallées montagnardes furent auparavant occupées et exploitées densément. Compte tenu de la présence systématique de ruines de greniers à blé ou d'autres infrastructures de défense non loin de ces espaces boisés, on peut émettre l'hypothèse que cette ancienne exploitation agricole du sol remonte au temps des razzias. En effet les razzias obligeaient les communautés situées en plaine à gagner les hauteurs et à exploiter épisodiquement les sommets frontaliers qui servaient de refuges (*cf.* chapitre 3) ; une fois la paix revenue, de manière temporaire ou permanente comme c'est le cas depuis plus de quatre-vingts ans, les surfaces cultivées en altitude sont abandonnées et progressivement laissées à la charge exclusive des lignages *chorfa*, devenant les occupants permanents de ces espaces et les garants de leur mise en défens. Le cycle des razzias détermina sans nul doute le cycle de l'arganeraie, puisque chaque déplacement des communautés vers les hauteurs impliquait leur déboisement et un réaménagement du sol, alors que chaque retour en plaine entraînait l'abandon, puis la mise en défens par les *chorfa* des champs d'altitude, ce qui favorisa un regain forestier.

En effet, tout cet aménagement du sol montagneux, même abandonné, a participé et participe encore au développement de l'arganeraie, là où se trouvaient avant des espaces agricoles et horticoles d'altitude qui devaient avoir l'aspect de parcelles en terrasses parsemées de pieds d'arganiers entretenus sous la forme de parcs arborés. L'épierrage, qui consiste à retirer manuellement les pierres d'une parcelle caillouteuse, entraîne une augmentation de la capacité de rétention d'eau du sol ; la technique du terrassement permet de réduire l'inclinaison des pentes ; les différents types de murets en pierres sèches, de terrassement (*akerkour*), de clôture (*taruni*) ou de rétention (*iferd*), retiennent l'eau de ruissellement dans les parcelles et limitent ainsi le stress hydrique subi par les végétaux ; ces murets servent aussi d'abris ombrés capteurs d'humidité propices à la régénération de l'arganier. La correction des ravins, la consolidation pierreuse des lits des oueds traversant les parcelles, ainsi que la construction de petits barrages (*iferd*), empêchent leur débordement et l'érosion des surfaces inondées.

Ces ouvrages participent à la dérivation des eaux vers les terrasses cultivées par l'intermédiaire de canaux d'écoulement (*assarou*) circulant le long des parcelles. Or, même abandonnées, toutes ces infrastructures d'aménagement du sol[9] continuent pendant des dizaines et des dizaines d'années à réguler et à structurer l'écoulement d'eau en montagne ; elles façonnent un milieu propice à la germination de l'arganier et au développement du couvert végétal et forestier, car elles permettent de contenir l'eau de pluie dans des surfaces inondées de manière ordonnée. Enfin, l'enrichissement du sol (apport régulier de fumure), dont ont profité ces anciennes surfaces agricoles et horticoles pendant des dizaines d'années, est aussi un facteur du processus d'afforestation[10] une fois ces parcelles abandonnées.

En ce qui concerne certains terroirs d'Afrique de l'Ouest, James Fairhead et Melissa Leach sont arrivés à la conclusion que « l'utilisation actuelle ou passée des terres peut permettre à la forêt de se développer dans la savane alors que cela serait impossible vu l'absence des conditions nécessaires en termes de structure du sol, humidité, limitation des incendies et type de graines » (1995 : 2). Cet important constat du rôle majeur de l'anthropisation dans le développement des forêts, trop communément qualifiées de « primaires » ou de « sauvages », se confirme dans l'exemple des arganeraies du Sud marocain. C'est grâce à l'aménagement du sol montagneux que les forêts d'arganiers les plus au sud du Maroc ont pu se développer à partir de pieds façonnés par la main de l'homme dans les surfaces agricoles et horticoles d'altitude. Tout cet aménagement du sol a permis aux arganeraies de s'enraciner là où elles n'auraient jamais pu le faire sans l'action de l'homme. De plus, avec la formation de ces peuplements d'arganiers en terrain montagneux, c'est tout un cortège floristique méditerranéen, macaronésien[11], mais aussi tropical, qui s'est développé sur les pentes ainsi adoucies de ces massifs présahariens[12]. Les techniques d'aménagement de conservation des eaux et des sols en montagne ont modifié les paysages, leur donnant une plus grande plasticité environnementale et permettant l'expansion de l'arganeraie et d'un cortège floristique afférent.

Si les pierres restent le meilleur indicateur d'une ancienne occupation humaine, les actes terriens constituent une source inépuisable d'histoire écologique qui témoigne de mouvements paysagers incessants. Par exemple, le manuscrit en peau sur lequel est inscrit un acte de vente daté du début XVIIe siècle (*cf.* doc. 2). Il décrit une vallée nommée « la Vallée des Forgerons »

9. Pour plus de renseignements sur les infrastructures traditionnelles d'aménagement du sol et hydrauliques, *cf.* Bouderbala, Chiche, Herzenni et Pascon (1984).

10. L'afforestation est le processus de conversion d'espaces non boisés en forêts.

11. La région macaronésienne est une région biogéographique. Le cortège floristique macaronésien couvre les Açores, les îles Canaries et une partie de la côte atlantique marocaine.

12. L'influence du rôle de l'arganier dans le développement et la conservation d'une flore diversifiée, en grande partie méditerranéenne mais aussi macaronésienne et tropicale, dans le sud du Maroc a été démontrée et détaillée par de nombreuses études forestières, botaniques et phytosociologiques : Benabid et Fennane (1999), M'Hirit *et al.* (1998), Peltier (1982).

située sur le territoire du douar Taloust Ufella, chez les Aït Yuub, comme constituée de surfaces agricoles aménagées (*cf.* photo 35). Aujourd'hui, la « vallée des forgerons » est recouverte d'une dense arganeraie, soumise à un régime de mise en défens depuis plus d'un siècle, suite à l'abandon des parcelles placées sous la malédiction d'une sainte, Lalla Mougja, et sous la tutelle d'un lignage d'*igourramen*, les Id Warhmane (*cf.* photo 36).

En pays Aït Ba'amran, si les forêts sanctuaires qui bordent les frontières montagneuses doivent en partie leur existence aux anciens aménagements agricoles et à l'enrichissement du sol qui leur est lié, ces derniers n'ont de réel impact écologique, dans le processus de re-forestation, que si les surfaces abandonnées sont mises en défens. En effet, la mise en défens des parcelles d'altitude abandonnées implique l'interdiction d'endommager les infrastructures d'aménagement du sol, de voler les pierres qui les constituent ou encore de ramasser la terre. De même, les arganiers, situés dans les parcelles d'altitude abandonnées et mises en défens (préalablement façonnés et entretenus sous forme de parc arboré), sont alors protégés des prélèvements de rameaux, de feuilles, de bois et de fruits et les jeunes pousses sont préservées des troupeaux de caprins. Les arganiers profitent ainsi de conditions optimales pour la multiplication et la régénération de leur peuplement, ce qui amène rapidement à la formation d'une arganeraie. Le passage de l'état agricole à l'état forestier de ces surfaces n'a été possible que grâce à la complémentarité entre techniques d'aménagement du sol et système de mise en défens. C'est la conjonction de ces deux paramètres qui permet le développement d'une arganeraie (jusqu'à 600 pieds/ha) à partir d'un parc arboré de dix à quatre-vingts pieds par hectare en terrain agricole ou horticole. Au contraire, si l'abandon de l'exploitation de ces parcelles n'est pas suivi de leur mise en défens, l'espace se transforme rapidement en pâturages ouverts et l'arganeraie ne peut pas se développer.

L'arganeraie sous forme de forêt en pays Aït Ba'amran doit son existence à la mise en défens. Le facteur anthropique est ainsi déterminant dans le processus de régénération de l'arganeraie. La mise en défens appliquée aux territoires *chorfa* facilite à long terme le passage d'un espace soumis à une activité agricole et horticole intense à l'époque du *siba*, à un espace aujourd'hui densément arboré. Le système local de mise en défens, gérant sur un temps long le rapport des communautés humaines et de leur mobilité au milieu écologique, permet une transition délicate entre période d'exploitation et période d'abandon des parcelles d'altitude. Cette transition s'accompagne, grâce à l'influence des aménagements du sol, d'une rotation entre l'état agricole et l'état forestier des surfaces concernées. Au sujet de l'Amazonie, William Balée avait émis l'hypothèse que « la forêt dite primaire pourrait bien résulter de mécanismes aléatoires (historiques) et non pas déterministes (évolutionnistes) » (2002 : 84). De manière comparable, l'existence des arganeraies dans le sud du Maroc dépend moins de mécanismes déterministes que des vicissitudes de l'histoire. La récurrente mobilité des

hommes répond au cycle des conflits et l'abandon des parcelles d'altitude épisodiquement aménagées suit la pacification. Ces vicissitudes sont gérées par un processus sociologique et symbolique qui consiste à mettre en défens ces espaces abandonnés en les attribuant à une catégorie sociale valorisée du point de vue des valeurs religieuses, les *chorfa*.

Dieu, les saints et les écureuils : les figures de l'histoire écologique des arganeraies

Les espaces forestiers des terroirs *chorfa* comportent des toponymes dont la sémantique renvoie directement à des espaces agricoles ou horticoles. Qu'elles soient encore intactes ou totalement délabrées, les infrastructures d'aménagement du sol relatives à l'ancienne exploitation agricole des surfaces d'altitude sont clairement identifiées au sein des arganeraies des *chorfa*. Ces ruines portent des toponymes qui mentionnent leur existence et qui servent de marqueurs de l'espace forestier comme par exemple le « muret de terrassement de l'adret de l'hyène » (*akerkour n anamerifis*) ou encore le « muret de rétention sous le rocher du chacal » (*iferd n dujarif u uccen*). Des portions d'arganeraies portent même des toponymes qui révèlent la présence en leur sein d'infrastructures d'aménagement du sol, comme le toponyme *maikurkar*, « là où il y a des murets de terrassements ». L'ancienne exploitation agricole de ces surfaces est manifeste en raison de toponymes de rochers situés en forêt, tels le « rocher du jardin » (*ajarif u alal*) ou le « rocher des champs » (*ajarif u igran*). Parfois c'est une arganeraie entière qui porte un toponyme agricole : c'est le cas de la forêt dénommée *igr u Beluch* (« le champ de Beluch »). Le décalage entre la signification des toponymes et l'agencement spatial du terroir témoigne des mouvements paysagers dont furent l'objet les territoires *chorfa*. Tous ces toponymes des arganeraies de *chorfa* indiquent clairement la mutation du paysage et le passage d'espaces horticoles et agricoles à des espaces forestiers. Ce passage est aussi attesté dans les papiers de propriétés, dont la connaissance et la consultation restent réservées aux chefs de lignages et aux *fuqaha*. Quel regard portent les Aït Ba'amran sur toutes ces traces identifiées d'une ancienne exploitation agricole et sur le rôle de l'anthropisation dans le développement de l'arganeraie ? La régénération sur la longue durée du couvert forestier dans ces parcelles d'altitude abandonnées répond-elle à un dessein explicite[13] de la part des Aït Ba'amran et si oui, quelle est son interprétation historique ?

Si la toponymie reste, ce n'est pas pour mémoriser l'évolution du paysage végétal mais parce qu'elle sert de repère pratique pour orienter l'espace. Les Aït Ba'amran n'accordent aucune dimension historique à ces toponymes qui, pour eux, ne sont que de simples lieux-dits. Le discours oral est totalement

13. *Cf.* Garine *et al.* (2003) qui ont introduit et défini la notion de dessein comme problématique interrogant de manière ethnologique les avancées des travaux d'écologie historique en Afrique.

muet à propos des ruines situées dans les forêts sanctuaires, hormis sur le fait qu'elles soient habitées par les *jnoun* à l'instar de toute construction humaine abandonnée. Le discours oral fait aussi l'impasse sur les anciens espaces agricoles auxquels ces infrastructures étaient associées ; personne ne se souvient à qui ils appartenaient ni quand ils ont été abandonnés. Plus encore, les Aït Ba'amran nient toute influence de ces aménagements sur le développement de l'arganeraie, qui n'est pas envisagée comme le résultat de l'action des anciens. Le processus écologique du développement du couvert forestier n'est pas du tout conscient et appréhendé comme tel, bien au contraire.

L'origine du couvert forestier est toujours imputée localement à la sainteté et son essor est systématiquement interprété en termes de *baraka*. L'existence des arganeraies est expliquée par l'affiliation des espaces dans lesquels elles s'enracinent, à des saints et à leurs descendants. La *baraka* des saints et des *chorfa* est à l'origine de l'arganeraie. Certaines arganeraies font l'objet de scénarii produits par le discours oral qui mettent en scène de manière événementielle le rôle de la *baraka* dans leur avènement. Par exemple, l'arganeraie du territoire sanctuaire de la vallée d'Aguni, occupé par les *chorfa* Ouazzaniin, serait apparue grâce au tremblement de terre de 1966 et à la chute d'un arganier de saint, appelé argan Sidi Mohammed ben Abdallah et planté par ce dernier. Conséquence des fortes pluies qui suivirent le tremblement de terre, les fruits de l'arganier du saint furent emportés par le courant des oueds en crue et se répandirent un peu partout dans les terres. À partir de cette sainte semence se développa la forêt d'Aguni, dont les arganiers sont qualifiés de « neveux » (*ayao*) de l'arganier du saint. L'arganeraie trouve son origine dans un événement providentiel, le tremblement de terre, et dans la manifestation de la *baraka* que celui-ci provoque, à savoir la chute de l'arganier du saint. Comme l'illustre cette histoire, la plantation initiale des arganiers forestiers est toujours attribuée directement ou indirectement aux saints, alors que la forêt s'est développée à partir d'arganiers préalablement plantés à l'époque où l'espace en question était agricole[14].

La régénération continuelle de l'arganeraie, c'est-à-dire le renouvellement des populations d'arbres, est attribuée, quant à elle, exclusivement aux animaux de la forêt qui « travailleraient » pour les saints et pour Dieu. L'écureuil, qualifié de « paysan de Dieu » (*fellah n Rbi*), est désigné comme un acteur clef de la régénération du couvert forestier ; sa manie de stocker des fruits d'arganiers et de les enterrer en différents endroits, mais d'oublier la plupart de ses cachettes, est avancée comme l'une des raisons principales du renouvellement du peuplement d'arganiers. Pour justifier la présence d'arganiers enra-

14. À ce propos, il est difficile de ne pas établir un rapprochement entre le discours légendaire qui fait des arganiers de forêt des neveux d'arganiers de saint et l'utilisation rituelle de ces arganiers qui consiste en la récolte de noix qui sont vouées à être plantées dans les champs, les deux traitant de l'arganier de saint comme l'arbre qui cache la forêt.

cinés dans les murets de terrassement, on évoque d'ailleurs l'habitude qu'a l'écureuil d'y cacher des fruits d'arganiers. Les Aït Ba'amran insistent sur le fait que les arganiers ont été plantés continuellement de manière providentielle et sous l'influence de la *baraka*. Suivant la même logique, les Aït Ba'amran se déresponsabilisent de la présence, au sein de l'arganeraie, d'indicateurs écologiques de l'ancienne exploitation agricole et horticole de la forêt, tels les figuiers de barbarie ou les plantes messicoles[15]. D'après eux, ces espèces messicoles et horticoles ont été implantées dans l'arganeraie uniquement à cause de la dissémination de leurs graines par des oiseaux.

Ainsi, le discours sur la formation du couvert forestier ne met jamais en cause le facteur anthropique. Dans l'interprétation historique que se font les Aït Ba'amran du développement de l'arganeraie, l'influence des anciens aménagements agricoles est passée sous silence, au profit de la *baraka* du saint et de ses descendants. La référence aux saints dans l'explication du développement du couvert forestier ôte toute consistance historique à ce qu'il y avait avant l'intervention providentielle de la *baraka*. L'histoire de l'arganeraie, telle qu'elle est racontée oralement, commence avec la *baraka* des saints et s'assimile à l'histoire de sa sanctuarisation. Si les Aït Ba'amran n'accordent aucun crédit historique à l'influence que les anciens ont pu avoir sur le développement de l'arganeraie, c'est parce que celle-ci est à la place que lui a assignée la volonté divine ; le développement de l'arganeraie dépend de la *baraka* providentielle des saints.

L'interprétation historique que les Aït Ba'amran se font du développement de l'arganeraie sous forme de forêt explique en partie leur attitude à l'égard des autorités forestières nationales chargées de la domanialisation en cours de la forêt[16]. En effet, si l'on se contente de prendre en compte leur discours sur la régénération des forêts d'arganiers, l'on pourrait croire que les Aït Ba'amran sont en accord sur le fond avec le discours de l'État marocain qui décrit ces dernières comme des écosystèmes naturels et sauvages, reliques d'un couvert forestier datant de l'ère tertiaire. Les Aït Ba'amran dénient ainsi, tout comme l'État marocain, le rôle de l'anthropisation sur le développement des forêts d'arganiers mais pour des raisons très différentes.

15. Les messicoles sont des plantes annuelles à germination préférentiellement hivernales habitant dans les moissons, Philippe Jauzein, *Le Monde des plantes*, nº 458, 1997 : 19-23.

16. Depuis 1917, date de la mise en place par le protectorat français d'un code forestier marocain, la forêt est devenue un domaine de l'État, propriété du royaume. Ce code a retiré le droit de propriété forestière aux autochtones, leur accordant simplement certains droits d'usage. Toutefois, dès 1925, une législation spéciale de l'arganeraie élargissant les droits de jouissance (ramassage de bois mort, cueillette des fruits, pâturage des troupeaux, droit de prélever gratuitement avec autorisation du service forestier les branchages et bois destinés aux usages domestiques) était ajoutée à ce code, compte tenu de l'importance des usages de cet arbre dans ces régions à climat aride. À travers cette législation, il semble que l'État ait voulu confirmer son pouvoir et son contrôle sur l'arganeraie tout en autorisant certaines pratiques traditionnelles d'acquisition des ressources de la forêt. La région des Aït Ba'amran est la dernière région où la forêt n'a pas encore été totalement délimitée par les services des Eaux et Forêts, une opération en cours depuis plus de trente ans, et qui provoque une vive résistance au sein de la population.

Pour l'État, il s'agit de ne pas reconnaître l'impact positif des populations locales sur la régénération de l'arganier, afin de mieux pouvoir légitimer la domanialisation forestière de cette espèce. Pour les Aït Ba'amran, réfuter l'anthropisation des forêts si bien situées le long des frontières tribales, conforte l'aspect divin de leur emplacement, et impose à tous de ne pas faire valoir sur ces terres la moindre revendication d'appropriation. Cette absence de revendication d'appropriation sur la forêt d'arganiers de la part des Aït Ba'amran, n'empêche en rien cependant qu'ils s'opposent de manière stricte et engagée contre le bornage du garde forestier. Chargé de délimiter la forêt, ce dernier est traité localement de *boutagent*, terme équivoque puisqu'il signifie à la fois « propriétaire de la forêt » et « sanglier ». Cette référence au sanglier, emblème de l'interdit (*haram*), stigmatise ainsi l'exercice de l'autorité de l'État marocain sur l'arganeraie comme une transgression. L'argument principal des Aït Ba'amran pour justifier leur refus de l'intrusion du garde forestier est non pas l'aspect anthropique des arganeraies, argument qui pourtant jouerait en leur faveur, mais bien au contraire l'aspect sanctuarisé des terres sur lesquelles elles s'enracinent. L'intervention du garde forestier est comprise comme une transgression d'un espace sanctuarisé par la volonté divine et non comme une spoliation d'un patrimoine écologique façonné par les anciens.

LES PÂTURAGES DES CHRÉTIENS

À proximité des espaces sanctuaires frontaliers et notamment des territoires *chorfa*, qui sont recouverts d'arganeraies bénéficiant du régime de mise en défens, se trouvent toujours des espaces de pâturage collectifs que l'on désigne par le terme arabe *masseraha*. Ces vastes zones pastorales, les seules de cette ampleur dans la région, se déploient surtout le long des cols frontaliers adjacents aux vallées boisées des *chorfa*. La vocation pastorale de ces espaces est manifeste dans le paysage. La surface du sol est sillonnée par de nombreux tracés de parcours des troupeaux dont les abords sont recouverts de crottins de chèvres et de moutons qui témoignent de l'exploitation pastorale de ces espaces. Des enclos de transhumance en pierres sèches (*la'azib*), pour la plupart abandonnés, sont répartis autour du pâquis. Le couvert végétal porte les traces d'un surpâturage : ainsi, de jeunes arganiers rabougris forment de petits buissons denses, (*taguntift*), façonnés avec le temps par le poids des pierres étalées à leur sommet (afin que le feuillage reste au sol) et par le broutage répété des troupeaux ; de même, la présence de palmiers doums (*Chamaerops humilis*), une espèce qui croît facilement en terrain soumis à une forte pression pastorale. Contrairement à l'écosystème des *agdal* voisins, celui des pâturages collectifs est toujours très dégradé et le contraste écologique entre ces deux types d'espaces frontaliers est un trait marquant du paysage.

Dans le système sylvo-agro-pastoral des Aït Ba'amran, les pâturages frontaliers sont destinés à supporter une pression pastorale toute l'année, pression qui s'intensifie entre juin et août, lorsque les arganeraies sont mises en défens de manière stricte lors de la période de fructification. En dehors de l'été, les zones pastorales frontalières sont fréquentées par les troupeaux de chèvres et de moutons des douars avoisinants. Par contre, pendant la période de fermeture totale des arganeraies, et surtout après le pâturage des chaumes privés une fois la récolte terminée (à partir de la mi-juin), la fréquentation pastorale augmente avec des troupeaux venus de différentes fractions ou tribus séparées par la frontière ou provenant de plus loin. La végétation est ainsi soumise à un pâturage annuel auquel s'ajoute un surpâturage saisonnier qui ne lui laisse pas le temps de se régénérer. Cette différence majeure, entre le traitement de l'écosystème des pâturages frontaliers et celui des arganeraies, est révélatrice d'un processus écologique qui aboutit à soulager ces dernières de la pression pastorale.

À la différence des arganeraies gardées par les *chorfa* qui en contrôlent l'accès, les espaces de pâturage frontaliers ne sont soumis à aucun contrôle d'accès à la ressource. L'exploitation de ces pâtis ne fait l'objet d'aucune forme de solidarité explicite ni d'un quelconque statut foncier. Ces pâturages sont au contraire le théâtre de conflits entre douars ou fractions qui se disputent le fourrage et le bois, comme c'est le cas du col de Tellou marquant la frontière entre la tribu d'Iferda et la confédération des Aït Ba'amran. Ces espaces sont aussi soumis chaque année et de plus en plus régulièrement à la prédation des troupeaux de dromadaires venus du Sahara. L'arrivée de ces troupeaux bouscule le calendrier d'occupation des pâturages frontaliers puisque les mauvaises années, ces derniers les investissent dès le mois de mars. Les bergers sahraouis profitent de l'absence de régulation de l'accès à la ressource de ces espaces pour revendiquer leur droit d'accès aux pâturages qu'ils considèrent comme la « terre de Dieu » (*ard n Moulana*) et donc sans propriétaires particuliers.

TABLEAU 9 Les rythmes d'utilisation des *agdal* et des *masseraha* au cours de l'année

	de septembre à mai	de juin à août
Agdal	Mise en défens avec droit de paissance pour les alliés des descendants du saint	Fructification de l'arganier, mise en défens totale
Masseraha	Pâturage collectif pour les douars voisins, intrusion des troupeaux de dromadaires venus du Sahara lors des années de sécheresse	Pâturage collectif intensif, pour les tribus et intrusion massive des troupeaux de camélidés venus du Sahara

À l'opposé des arganeraies qui couvrent les *agdal*, les pâturages collectifs frontaliers sont donc exploités en tant qu'espaces ouverts. Alors que la mise en défens des arganeraies frontalières est exprimée en termes de sainteté, l'aspect licite des zones de pâturage qui les jouxtent est associé au caractère profane qui leur est imputé. Tout d'abord, ces espaces pastoraux frontaliers sont appréhendés comme des sites marqués par l'empreinte des chrétiens colonisateurs (*iroumin*) évoqués dans le chapitre 3. Toutes ces zones pastorales frontalières sont caractérisées par la présence de ruines d'habitations, de greniers à grains (*agadir*), de citernes (*tanotfit*), de fours à chaux (*afernou n jir*), de matamores (*tasreft*, silos à grains souterrains) et aussi d'enclos pastoraux (*la'azib*). Toutes ces constructions sont autochtones mais sont assimilées à des ruines militaires chrétiennes (prisons, tranchées, caches d'armes, abris) – *cf.* chapitre 3. Seules les ruines situées dans les espaces de pâturage frontaliers sont attribuées à des chrétiens. Elles forment le support matériel d'une interprétation historique qui fait de ces zones pastorales d'anciens sites fortifiés jadis occupés par les *iroumin*.

Aujourd'hui désaffectées, ces ruines seraient actuellement occupées par les *jnoun* païens. Contrairement aux *jnoun* musulmans des *agdal* qui rendent hermétiques les frontières de l'espace qu'ils occupent, les *jnoun* païens n'endossent pas ce genre de rôle et laissent entrer qui veut. Pour les Aït Ba'amran, la différence de degré d'inviolabilité entre les espaces sanctuaires et les pâturages frontaliers résulte donc de la confession des *jnoun* qui les occupent. Cette différence est explicitée dans un discours sur la chasse au trésor, une activité mystique conduite principalement par les *fuqaha* (savants religieux). À l'instar des espaces sanctuaires, les pâturages collectifs sont réputés abriter des trésors enfouis sous les ruines. Dans les deux cas, les *fuqaha* ont recours à une science appelée *tnzila* qui consiste à amadouer et à appâter les *jnoun*, gardiens des trésors, afin qu'ils en indiquent l'emplacement et en laissent l'accès libre. Si pour les *agdal*, les trésors s'avèrent imprenables, les *fuqaha* finissant toujours par échouer devant la ténacité des *jnoun* musulmans à en interdire l'accès, en revanche pour les pâturages collectifs, les récits font toujours état de la réussite de leur entreprise.

La contiguïté entre les *agdal* et les zones pastorales donne à voir aux frontières une opposition entre deux modes de gestion du couvert végétal que sont la mise en défens et le pâturage collectif ; l'un et l'autre rentrent dans un système de valeurs exprimé par leur association respective avec la sainteté et les *jnoun* musulmans d'une part, la chrétienté et les *jnoun* païens d'autre part. La marque des saints et des *jnoun* musulmans dans le paysage, matérialisée par les mausolées, les arganiers et les cairns de saints, va de pair avec la mise en défens, tandis que l'empreinte des chrétiens et la présence des *jnoun* païens, associée aux ruines, suggèrent le pâturage collectif. Les saints, les chrétiens, les *jnoun* musulmans ainsi que les *jnoun* païens, constituent de la sorte un langage métaphorique du paysage qui sectorise spatialement les pratiques de gestion du couvert végétal.

TABLEAU 10 Opposition *Agdal / Masseraha*

Agdal	*Masseraha*
Mise en défens	Pâturage collectif
Espace fermé et soumis à l'interdit	Espace ouvert et licite
Écosystème préservé	Écosystème dégradé
Sainteté	Chrétienté
Jnoun musulmans	*Jnoun* païens

Si le statut de mise en défens des arganeraies est envisagé comme la conséquence directe de la sanctuarisation des espaces frontaliers et de leur affiliation aux saints et à leurs descendants, l'utilisation d'espaces frontaliers contigus à ces derniers comme pâturage est justifiée localement par une histoire récurrente qui est avant tout une affaire de déboisement dont ils se déresponsabilisent totalement. D'après les Aït Ba'amran, les espaces de pâturage frontaliers étaient jadis des arganeraies ; elles auraient été déboisées progressivement par les chrétiens[17], ceux-là même auxquels on impute la construction des infrastructures militaires. La responsabilité de la déforestation de ces espaces de pâturage collectifs est systématiquement attribuée à l'action des colons chrétiens, qu'il s'agisse des antiques *Bortugiz* ou des Espagnols de la période franquiste. Ces espaces pastoraux sont réputés avoir connu plusieurs périodes de déboisement. À chaque épisode de la colonisation correspond sa phase de déforestation. Les récits oraux, sur l'histoire du déboisement des zones aujourd'hui pastorales, reprennent de manière récurrente l'argument de la fabrication de la chaux par les colonisateurs chrétiens (*cf.* chapitre 3). D'après ces récits, l'armée chrétienne avait l'habitude de brûler du bois d'arganier et des euphorbes pendant quatre journées pour permettre la combustion de la chaux destinée à enduire les murs de leurs édifices. L'activité de fabrication de la chaux attribuée aux chrétiens est désignée comme la cause principale de la disparition des arganeraies. Quand certains récits attribuent aux locaux le fait d'avoir coupé les arganiers, c'est pour expliquer que ce déboisement fut réalisé pour des raisons stratégiques dans le cadre d'une noble cause, celle du *jihad* contre la colonisation. Ainsi en va-t-il des arganiers qui couvraient le versant nord du sommet de la montagne de Bimougaïn, lequel sert aujourd'hui d'espace de pâturage : on raconte que les arbres ont disparu car ils ont été taillés en pieux par des résistants de la région en vue de se protéger héroïquement du parachutage de soldats espagnols qui s'y empalèrent. Si les Aït Ba'amran

17. Cependant, la mémoire du paysage végétal est plus diversifiée lorsque l'on considère la manière dont la perception du paysage des uns et des autres diverge en fonction des enjeux territoriaux (*cf.* troisième partie).

daignent s'octroyer une part de responsabilité dans un acte de déboisement d'un couvert arboré frontalier, c'est dans le cadre d'une résistance militaire contre la colonisation chrétienne.

L'interprétation collective du passé de ces zones pastorales, qui en fait des espaces épisodiquement déboisés par les colons chrétiens, est aussi reproduite dans les récits autobiographiques. Toutes ces zones pastorales sont l'objet de souvenirs personnels qui mentionnent l'ancienne présence d'arganeraies. Les générations de plus de quarante ans, c'est-à-dire celles ayant connu la présence militaire française ou espagnole, s'accaparent la mémoire de ce qu'elles considèrent avoir été les derniers actes de déforestation. Nombreux sont ceux qui racontent qu'au temps où ils étaient enfants, ces espaces de pâturage abritaient encore quelques arganiers massifs que les Français ou les Espagnols abattirent. Néanmoins, les jeunes générations ne sont pas en reste et se veulent elles aussi actrices de cette tendance à se rendre contemporain du déboisement, en élaborant, toujours à partir de souvenirs d'enfance, des scénarii mettant en cause les gardes forestiers nationaux ou encore le Front Polisario, qui n'a pourtant jamais investi la région. À propos de ces zones pastorales frontalières, des générations différentes ont ainsi des souvenirs d'enfance similaires qui tous expliquent qu'avant il y avait encore des arganiers mais qu'ils furent coupés par des chrétiens, ou par d'autres agents extérieurs tels les gardes forestiers ou encore les combattants du Polisario. Chacun regrette la disparition des arganiers, considérés comme un don de Dieu dont ils ont été privés injustement par des étrangers. Paysages martyrs, ces zones pastorales frontalières sont le support d'une nostalgie de l'arbre et de la forêt manifestée dans les souvenirs d'enfance. Si les Aït Ba'amran s'obstinent à se souvenir de la présence d'arganeraie dans les pâturages frontaliers et de sa déforestation provoquée par la colonisation, c'est qu'ils considèrent ces espaces pastoraux comme des espaces continuellement transgressés et dont les règles d'accès à la ressource ont été depuis longtemps bravées. La disparition des arganiers, en tant que résultat d'une transgression, est l'argument qui légitime l'aspect non réglementé et collectif de ces zones pastorales.

Une analyse archéologique[18] même sommaire laisse pourtant peu de crédit à la possibilité de l'existence, dans un passé proche, d'un couvert arboré au sein de ces sites et encore moins d'un déboisement par les chrétiens. À la surface de ces pâturages collectifs, on peut distinguer trois niveaux successifs d'exploitation du sol. Lors des razzias qui prirent fin il y a moins d'un siècle, ces sites, comprenant des greniers, des matamores et des habitations fortifiées, jouaient le rôle de refuge ; lorsque les villageois se retiraient aux sommets des massifs frontaliers, ils se mettaient à cultiver les champs d'altitude qui se trouvaient à proximité, en lieu et place des

18. En ce qui concerne l'analyse archéologique de ces sites, j'ai pu bénéficier des explications de la délégation régionale du patrimoine archéologique de la ville de Tiznit.

actuelles arganeraies des *chorfa*. Ces deux types d'espaces contigus étaient complémentaires dans les stratégies de défense et de refuge face aux razzias, l'un servant pour la production, l'autre pour l'habitation et le stockage[19]. C'est dans ce contexte historique que les actuels pâturages collectifs furent probablement déboisés, si tant est qu'il y ait bien eu avant une forêt. Outre le défrichement pour permettre l'aménagement du site, des arganiers et des euphorbes furent coupés par les locaux pour fournir du combustible utilisé pour cuire sur place la chaux nécessaire à la composition de mortier qui servait, non pas à recouvrir les murs des casernes des militaires chrétiens, mais bien à enduire l'intérieur des matamores dont les restes sont encore visibles. Étant donné l'état de bonne conservation des fours, l'activité de fabrication de la chaux ne s'est sans doute pas limitée aux périodes de razzias, et semble avoir perduré comme activité communautaire, dans l'optique de fournir de la chaux pour recouvrir l'intérieur des maisons, les murs des mosquées et des mausolées, comme ce fut le cas dans de nombreuses régions de l'Atlas[20].

Succédant à l'abandon temporaire ou définitif des infrastructures de refuge et au réinvestissement des habitations en plaine une fois les razzias terminées, un deuxième niveau d'exploitation du sol des actuelles zones de pâturage frontalières correspond à l'utilisation de ces espaces comme estivages communautaires, ce dont témoignent les ruines d'enclos réparties autour du pâquis. L'activité pastorale ayant fortement régressé ces dernières décennies en raison d'une importante émigration, les Aït Ba'amran ne pratiquent désormais plus l'estivage saisonnier. Ces espaces frontaliers servent certes toujours de zones pastorales mais de manière plus anarchique, moins pour les troupeaux de la région que pour les troupeaux de dromadaires venus du Sahara. Les enclos ne sont presque plus utilisés et sont pour la plupart abandonnés. Or, exceptés ces quelques rares enclos pastoraux encore utilisés aujourd'hui, toutes les autres infrastructures pastorales abandonnées sont dites chrétiennes et sont perçues comme des infrastructures militaires. Ainsi, les Aït Ba'amran se revendiquent seulement responsables de l'exploitation contemporaine du site qui, pour eux, succède à une très longue période d'exploitation militaire et de déboisement par les chrétiens. Ils ne nient pas exploiter aujourd'hui ces espaces frontaliers comme pâturages, mais ils considèrent qu'il s'agit d'une activité permise par la déforestation effectuée par les chrétiens ; l'activité pastorale y est appréhendée comme un phénomène exclusivement contemporain et consécutif au déboisement causé par la colonisation.

Au regard des Aït Ba'amran, dans les zones pastorales frontalières, tout élément d'exploitation de l'environnement abandonné (même récemment) est, d'un point de vue spatial, occupé par les *jnoun* païens et, d'un point

19. *Cf.* Montagne (1930a).
20. *Cf.* Berque (1955).

de vue historique, fondé par les chrétiens. Dans les forêts sanctuaires, les reliquats de l'anthropisation sont, quant à eux, occupés par les *jnoun* musulmans et dénués d'origine ; leur impact dans le processus de régénération du peuplement d'arganiers est ignoré au profit de la *baraka* providentielle des saints. Dans le paysage des frontières, la forêt sanctuaire est perçue comme une permanence voulue par une divine providence, alors que l'espace de pâturage collectif est apprécié comme le résultat d'une dégradation injuste de l'arganeraie provoquée par les colonisateurs chrétiens, dont le souvenir est reconduit à chaque génération. Dans les deux cas, les Aït Ba'amran se déresponsabilisent totalement des changements paysagers dont furent l'objet les frontières de leur pays : si l'arganeraie y apparaît grâce à la *baraka* des saints, elle y disparaît à cause de la colonisation des chrétiens. Aux frontières, la dynamique paysagère de l'afforestation ou de la déforestation est interprétée historiquement en termes de rapport de force entre sainteté et colonisation.

Pour les Aït Ba'amran, leur action sur l'environnement des frontières n'a de sens que dans le présent, elle ne se conjugue pas au passé. En appliquant l'idée de Maurice Godelier à ce contexte, l'on peut ainsi dire que, si l'exploitation de l'environnement par les anciens n'a aucune valeur mémorielle, leur histoire n'en est que plus oubliée. En déniant les marques de l'anthropisation des forêts sanctuaires et en attribuant celles des zones pastorales aux colonisateurs chrétiens, les Aït Ba'amran enlèvent toute consistance matérielle au passé tribal de ces frontières, et notamment à l'épisode des razzias, et changent ainsi le cours de l'histoire. En se déresponsabilisant de tout acte de transformation de l'environnement des frontières, les Aït Ba'amran effacent derrière eux les empreintes des générations antérieures et se positionnent face à ces frontières comme de nouveaux venus.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Chez les Aït Ba'amran, les origines du territoire et des hommes sont toujours allogènes. Néanmoins la langue, dont l'apprentissage relève d'un non-sens domestique, est considérée comme l'acquis d'un rapport pratique à la forêt, celui du métier de berger exercé par les enfants. Si la langue est le seul principe d'enracinement endogène de la société, le système de classification des éléments de l'environnement qu'elle met en place, basé sur une analogie entre forêt et espace cultivé, n'est pas autonome ; il est nécessaire qu'une tierce partie allogène, intermédiaire entre les humains et les *jnoun* (génies autochtones), vienne s'en porter garant. En effet, le monde des *jnoun* (forêt) et celui des humains (espaces cultivés) ont inévitablement tendance à s'entre-transgresser, bousculant ainsi les repères analogiques de la langue tachelhit. En subordonnant toutes les limites entre forêt et espaces cultivés constitutives des terroirs aux frontières tribales, et plus particulièrement aux espaces sanctuaires frontaliers où ils convertirent les *jnoun* à l'islam, les saints ne garantissent pas seulement le maintien de l'agencement spatial et sémantique de l'environnement et la transmission de la langue aux enfants bergers, ils apportent aussi les conditions et les savoirs propices à la production d'une culture matérielle locale et musulmane. La culture matérielle locale est ainsi envisagée comme le fruit de la rencontre providentielle, aux frontières tribales, entre un principe allochtone, figure de l'humanité, le saint, et un principe autochtone non humain, les *jnoun*. De la sorte, la culture matérielle locale est posée en intermédiaire entre une culture autochtone, archaïque et conformiste, celle des *jnoun*, et une culture industrielle globalisante, celle des chrétiens. Pour continuer à incarner un juste milieu entre le global industriel et le local archaïque, la culture matérielle locale doit être tenue à l'écart de tout soupçon d'autochtonie. C'est ainsi que, dans le long cycle de l'histoire écologique des frontières, constituant pourtant un axe écologique essentiel dans le processus pratique et symbolique d'exploitation de l'environnement, l'impact du travail des hommes sur la terre est attribué à l'intervention divine, s'il s'agit d'une afforestation,

ou aux chrétiens colonisateurs, s'il s'agit d'une déforestation. La société Aït Ba'amran travaille donc à garantir le caractère non autochtone de sa culture, afin de la maintenir en position équidistante entre une culture industrielle globale et une culture locale archaïque.

Troisième partie

De la terre au sang

APRÈS avoir mis en lumière, dans les deux parties précédentes, les configurations particulières que les Aït Ba'amran ont de l'histoire du territoire de leur confédération et de leur culture locale, il s'agit maintenant d'apprécier la manière dont elles s'articulent dans la dynamique des relations sociales. En l'occurrence, dans une société musulmane dont les membres se disent descendre de bannis d'origines diverses, comment peut donc s'établir la distinction entre catégories sociales et comment sont définis les groupes de parenté ? Pour répondre à cette question, le rapport à la terre semble incontournable.

« La terre fait l'homme » : c'est en ces termes que les Aït Ba'amran envisagent l'existence masculine dans leur pays. Cette conception sociologique ainsi verbalisée n'est pas sans rappeler l'un des grands acquis théoriques de l'anthropologie du Maroc selon lequel la terre et le territoire sont fondateurs de l'identité des groupes sociaux et des individus. Dans le Rif, tout comme dans le Souss, « un homme marié, ayant des enfants, n'est un homme complet que s'il possède de la terre » (Jamous 2002 : 66). On ne peut identifier un homme sans connaître l'emplacement des terres dont il a l'usufruit. Si un homme n'a pas de terre, il n'a pas d'histoire ni d'honneur. Un individu perd son identité agnatique s'il quitte le territoire de son patrilignage, de même que c'est en possédant de la terre qu'un individu marque son appartenance au groupe (Jamous 2002 : 60 ; Lecestre-Rollier 2003 : 5). Tout comme dans le Rif, la structure dominante de l'organisation sociale est, dans le Souss, celle du territoire, et la parenté est subordonnée au principe territorial. Si la territorialité prime à ce point sur la parenté dans la construction sociale de l'identité des groupes et des individus, on est en droit de se demander selon quel principe s'acquièrent les valeurs spécifiques à chacune des catégories sociales. Le statut social se transmet-il par la filiation de parenté, par la territorialité ou par les deux principes combinés ? C'est là l'une des problématiques à laquelle l'anthropologie du Maroc ne s'est pas consacrée de manière approfondie, laissant jusque-là un vide

conceptuel qui donne inévitablement une connotation statique à l'utilisation du terme « catégorie sociale » dans le champ maghrébin. Comment devient-on *cherif* (descendants du prophète Mohammed) ? Peut-on perdre son statut de *cherif* pour devenir laïc ? Y a-t-il des degrés de chérifisme ? Les raisons de la stigmatisation du groupe des *issuqin* (population noire autochtone) par les groupes laïcs et *chorfa*, en tant que bâtards et mauvais musulmans, doivent-elles être recherchées dans leur organisation sociale particulière ? Toutes ces questions ne peuvent trouver réponse sans que soit montré, au préalable, comment les valeurs sociales propres aux différents groupes, tels l'honneur, la *baraka* ou encore la solidarité, se définissent avant tout dans leurs manières respectives de s'enraciner dans le sol.

CHAPITRE 8

LA CONSTRUCTION TERRITORIALE DES CATÉGORIES SOCIALES

En pays Aït Ba'amran, on ne trouve pas un seul et unique type d'organisation territoriale. Aux trois principales catégories sociales composant la société Aït Ba'amran, à savoir les *chorfa*[1], lignages reconnus comme descendants de saints locaux et du prophète Mohammed, les *issuqin*, population noire autochtone caractérisée par sa pratique de l'artisanat (forge et poterie), et les *ia'min*, les laïcs, hommes libres qui ne sont ni « gens de métiers », ni descendants d'un saint et qui constituent la majorité du peuplement des tribus, correspondent trois manières de s'enraciner dans l'espace. Une telle distinction se manifeste tant du point de vue de l'organisation résidentielle que de celui de l'organisation du territoire ou des modes de gestion de l'environnement et résulte en grande partie des logiques matrimoniales et des pratiques d'héritage propres aux différentes catégories sociales. L'imbrication des pratiques de parenté et d'héritage dans les modes de territorialisation de ces trois catégories sociales nécessite, pour être pleinement appréhendée, de remettre en question la pertinence des notions d'exogamie et d'endogamie en contexte maghrébin. Par ailleurs, les différences d'inscription dans le sol, dont font preuve ces trois groupes sociaux vivant en communautés séparées mais souvent voisines, se donnent à voir pleinement par le biais d'un rapport territorial aux saints et aux ancêtres spécifique à chacun. Or, la disposition spatiale particulière des saints (mausolées) et des ancêtres (cimetières) dans le territoire d'une communauté lui donne un sens qui assoit la reconnaissance collective des valeurs sociales de cette même communauté. Chacun peut ainsi reconnaître qu'un territoire qui lui est inconnu est occupé par des *chorfa*, des laïcs ou des *issuqin*, juste en distinguant l'emplacement qu'y occupent les saints et les ancêtres.

Pour définir les trois modes d'inscription dans l'espace spécifiques à chacune de ces trois catégories sociales, et apprécier leur complémentarité, nous

1. Par souci de clarté du texte, nous incorporons aux *chorfa*, les *igourramen*, descendants de saints non affiliés au prophète Mohammed mais qui sont de plus en plus assimilés aux *chorfa*, en tant que descendants des compagnons du prophète et des premiers califes de l'islam (*cf.* chapitre 2).

nous aiderons de l'analyse d'un cas ethnographique précis, celui de trois douars (communautés territoriales et résidentielles) ayant comme avantage de mettre en scène une contiguïté spatiale explicite entre les trois différents groupes sociaux (*cf.* carte 7, hors texte). La région de ces trois douars se trouve à proximité de l'intersection de trois territoires tribaux (ceux des Aït Nss, des Aït Iazza et des Aït Abdallah). Cette région frontalière est formée par les territoires de trois douars voisins : celui de Tanulmi au nord, peuplé exclusivement de laïcs, celui de Imi Ougouni, habité par des *issuqin*, et celui de Igourramen plus au sud, occupé par des *chorfa*. Le douar des *issuqin* est le plus ancien des trois. Son nom, Imi Ougouni, qui signifie « la bouche de la vallée », est mentionné dans de vieux titres fonciers archivés par des historiens locaux et dont les plus anciens remontent à sept siècles. D'après les titres fonciers des archives familiales des laïcs, les premières terres de leur communauté auraient été acquises auprès des *issuqin*, il y a environ quatre siècles, sous forme de contrats d'antichrèse, *rahn*[2]. Le douar des laïcs s'est donc d'abord constitué à partir de terres mises en gage par les *issuqin*. Le douar des *chorfa* est le plus récent des trois douars : si l'on reste fidèle aux titres terriens et à l'hagiographie du saint fondateur du lignage qui occupe cette localité, il aurait été fondé il y a à peine deux siècles, à partir de terres appartenant aux *issuqin*.

LE TERRITOIRE DES LAÏCS : UN ESPACE AGRICOLE ET HORTICOLE MORCELÉ PAR LES MARIAGES

Comme la plupart des douars laïcs, le douar de Tanulmi comporte un habitat regroupé, constitué de six grandes concessions lignagères voisines, chacune composée de différentes maisons conjugales (*takatin*) réparties entre frères. Les quatre grands lignages laïcs du douar (Id Bounit, Id Taïeb, Id Mhamd n Lhaj, Izagharn), qui rassemblent en tout trente-deux foyers, s'affilient chacun à un ancêtre agnatique qui leur est propre ; ces ancêtres agnatiques n'ayant aucun lien de parenté reconnu, les lignages laïcs ne se rattachent donc pas à un ancêtre commun. Deux des grands lignages (Id Taïeb et Id Bounit) sont fragmentés en sous-lignages, dont deux sont sortis des grandes concessions lignagères pour construire leurs propres concessions, ce qui explique l'existence de six concessions dans le douar et non de quatre. Ces concessions ont en commun un puits, une mosquée et un cimetière situé aux abords des habitations. L'architecture des concessions est caractérisée par la présence de fortifications en tourelles (*borj*), toutes dirigées vers le nord et vers l'ouest, c'est-à-dire en direction des territoires des autres tribus (*cf.* photo 39). La connotation

2. Comme l'explique Bédoucha, « Le *rahn* est une institution très anciennement connue au Maghreb ; forme d'emprunt avec antichrèse, elle serait en quelque sorte une vente temporaire qu'accompagne une promesse de restitution par le créancier au moment du remboursement » (1987 : 92). Le *rahn* est le contrat foncier le plus couramment employé dans le sud du Maroc pour accueillir de nouveaux groupes d'arrivants.

défensive du douar des laïcs se manifeste aussi par l'existence d'un site fortifié en ruine, situé sur les hauteurs de son territoire, et qui, d'après ses habitants, leur servait jadis d'ancien refuge lors des razzias. Ce site est appelé par les laïcs du douar, « Tanulmi l'ancien », et comporte selon eux, les restes d'une mosquée, d'un puits, de réservoirs d'eau de pluie et d'habitations.

Un territoire divisé et hétérogène

La plaine du territoire des laïcs, qui compose les deux tiers de sa surface, est presque totalement vouée à l'agriculture. L'ensemble de la surface agricole est exploité de manière privée et prend la forme d'un parcellaire dense[3]. Celui-ci est tout d'abord divisé en quatre grandes portions de terrains agricoles, une pour chaque grand lignage. Pour les grands lignages formés de sous-lignages, leurs portion de terrains sont elles-mêmes fractionnées en de plus petites portions, propriétés des sous-lignages qui les composent. En théorie, au sein du parcellaire d'un lignage ou d'un sous-lignage, la propriété foncière est indivise entre frères, ces derniers ne titrant pas individuellement les parts d'héritages qui leur reviennent. Comme le rappelle Raymond Jamous (2002 : 127)[4], quand on parle d'indivision au sein du lignage, ce n'est que par rapport au titre écrit. Chacun connaît par ailleurs l'emplacement des terres dont l'exploitation lui revient et le découpage du parcellaire se fait le plus discret et le plus informel possible. Les arganiers (*Argania spinosa*), qui sont des éléments pérennes de ces parcelles et qui ont fait l'objet d'investissements par diverses approches de taille, constituent des éléments importants de reconnaissance de la propriété des différentes parcelles par les uns et les autres, sauf bien évidemment quand l'arbre appartient à un propriétaire différent de celui du champ. Néanmoins, dans les faits, la morphologie agraire du territoire agricole des laïcs n'est pas seulement divisée par un simple fractionnement du parcellaire entre lignages et sous-lignages et, surtout, elle ne reproduit pas parfaitement la structure de l'habitat : la contiguïté des parcelles de terre ne correspond pas forcément au voisinage résidentiel. Contrairement aux voisins de résidence au sein des concessions, les voisins de parcelle agricole ne sont pas toujours des frères.

3. Les parcelles sont des cellules de propriété patrimoniale qui se transmettent selon les règles d'héritage. En plaine, la parcelle prend la forme d'un quadrilatère inséré parmi d'autres, alors qu'en montagne elle s'apparente à une portion de surface terrassée. Comme le rappelle Berque, « la parcelle dans l'Atlas marocain diffère fondamentalement du *fundus* de type méditerranéen par le fait qu'elle se définit localement moins par un cadre spatial déterminé que par l'emboîtement d'un ayant droit entre d'autres ayants droit » (1955 : 126).

4. La propriété d'une parcelle peut être titrée individuellement (*mulkiya*) ou ne relever que d'un droit d'exploitation dans le cas où la parcelle se trouve englobée dans un patrimoine foncier indivis et cela car « le partage des terres du mort n'implique pas que chaque héritier établisse un nouveau titre pour sa part » (Jamous 2002 : 127). Les héritiers peuvent se contenter des titres d'héritage qui leur accordent l'usufruit sur un quota de parts de terrains (un huitième, un sixième, un quart...) dans le patrimoine foncier du défunt, qu'ils délimiteront ensuite concrètement entre eux dans le parcellaire. Ces titres, comprenant aussi tout autre type d'actes de transactions ou d'héritages fonciers, sont écrits en arabe par un lettré, généralement un *fqih*, et signés par douze témoins (*inagan*).

Çà et là s'incrustent dans le parcellaire de chaque lignage des terres appartenant à d'autres lignages laïcs du douar ou même des douars laïcs voisins. De la sorte, une parcelle peut être la propriété d'untel et la parcelle voisine celle d'un homme d'un autre lignage voire d'une autre tribu. Le territoire agricole des laïcs a ainsi l'aspect d'un parcellaire divisé en différents patrimoines fonciers des lignages et sous-lignages du douar, eux-mêmes susceptibles d'être plus ou moins fractionnés entre frères, et dont les portions de terrains sont « tachetées » de parcelles possédées par des lignages laïcs différents, certains parmi eux pouvant même appartenir à d'autres douars voisins.

Les parcelles horticoles, *ourti*, au nombre de dix-huit, prennent la forme d'espaces clôturés à l'intérieur desquels sont cultivés principalement des figuiers de barbarie et des arbres de henné, et où la régénération des arganiers est grandement favorisée par l'existence de nombreux micro-habitats rocheux ou créés par des associations végétales d'espèces épineuses. Les parcelles horticoles sont accolées les unes aux autres, formant une sorte de bande qui épouse horizontalement les premières inclinaisons du relief dans une position intermédiaire entre l'espace agricole en plaine, et l'espace de pâturage en montagne. Les parcelles horticoles sont des propriétés et des exploitations lignagères ; chaque lignage ou sous-lignage possède un ou plusieurs *ourti*. Là encore, la contiguïté spatiale de ces parcelles horticoles ne reproduit pas exactement le modèle du voisinage des concessions lignagères. Un *ourti* d'un sous-lignage n'est pas forcément emboîté entre ceux des autres sous-lignages qui lui sont parents. Néanmoins, contrairement aux parcelles agricoles, aucune parcelle horticole ne revient à des lignages extérieurs au douar. Des zones horticoles plus petites, appelées *aknari*, constituées exclusivement de figuiers de barbarie, bordent les habitations, le plus souvent aménagées afin de protéger les terres à proximité de l'espace domestique du piétinement des troupeaux de caprins lors de leur retour quotidien des pâturages montagnards. Planter des figuiers de barbarie revient à clôturer un espace et constitue ainsi une stratégie pour marquer sa propriété de manière explicite lors de conflits d'usage entre voisins. Ces bordures horticoles font office d'extension des résidences lignagères.

Au-delà de la bande formée par les parcelles horticoles, un couvert très clairsemé et dégradé d'arganiers et d'euphorbes, qualifié de « forêt » (*tagant*), s'étend le long des pentes montagneuses. La « forêt » sert avant tout d'espace pastoral pour les quelques dizaines de têtes de caprins et d'ovins que possède chaque famille du douar, mais aussi pour les troupeaux appartenant aux familles laïques vivant dans d'autres douars. La « forêt » en tant que parcours pastoral est ainsi exploitée par les lignages laïcs du douar et par ceux des douars voisins. Néanmoins, au sein de cet espace de pâturage, une arganeraie plus dense et de petite taille (5 ha) est mise en défens (*agdal*) lors de la période de fructification des arganiers, entre juin et août, afin d'en préserver la récolte. Cette arganeraie est strictement réservée aux quatre grands lignages du douar.

Logique d'unions matrimoniales, circulation des terres héritées et forme d'entraide collective

L'aspect divisé et fragmenté du territoire des laïcs est provoqué indirectement par les mariages contractés entre les lignages et les sous-lignages d'un même douar, mais aussi avec les lignages laïcs des douars voisins, qu'ils soient de la même tribu ou d'une autre tribu. Précisons tout d'abord que ces mariages exogames n'obéissent à aucune règle préférentielle particulière ; l'explication donnée par Raymond Jamous sur les mariages dans le Rif est tout à fait valable pour le Souss : « L'absence de règle préférentielle signifie que l'on ne peut considérer l'inter-mariage sous un aspect diachronique. Aucune union n'implique sa répétition à travers les générations. [...] Chaque mariage est, pourrait-on dire, séparé des autres, pris pour lui-même. Il n'est donc pas possible d'élaborer un modèle mécanique, même partiel, à partir de cette institution » (2002 : 249). Dans les sociétés du Rif comme dans celles du Souss, il n'y a pas d'échanges matrimoniaux à proprement parler, et l'on ne trouve pas de mariage qui fonde un type idéal, il n'y a que des alternatives de mariages. De ce fait, les termes « échange » et « alliance » ne seront pas employés dans l'analyse au bénéfice des termes « mariage » et « union matrimoniale ». Comme dans de nombreuses sociétés du monde musulman, il est néanmoins nécessaire, du point de vue de la parenté, de distinguer le mariage au plus près entre agnats ou consanguins, ce qu'on a l'habitude d'appeler « mariage endogame », du mariage au plus loin, entre des conjoints non apparentés, c'est-à-dire un « mariage exogame », même si ces notions s'avèrent dénuées de sens à la lumière des pratiques d'héritage. En ce qui concerne le mariage endogame, les personnes qui s'inter-marient sont déjà reliées par des liens de consanguinité ou d'agnation. De ce point de vue, ce sont ces mêmes liens qui sont utilisés pour qualifier la relation, avant et après le mariage. Par contre, pour les mariages exogames, il existe des termes pour désigner des affins spécifiques : les beaux-parents, beaux-frères, belles-sœurs (*addugal* ou *taddugalt*), mais aussi les neveux utérins (*ayao*). On utilisera le terme « affin » pour désigner ce type de relations qui se construisent à chaque mariage exogame. Comme tout mariage est individualisé, l'usage du terme affin l'est aussi et ne possède aucun caractère diachronique ou trans-générationnel[5].

Les mariages exogames, qui n'ont pas vocation à être répétitifs, impliquent bien souvent des transferts de droits sur des parcelles de terre entre lignages, par l'intermédiaire de l'héritage féminin. Qu'il s'agisse de prendre femme ou de donner femme à d'autres lignages laïcs, ces unions matrimoniales peuvent induire, *via* les règles locales d'héritage des terres concernant

5. Cet usage que nous faisons du terme « affin », pour parler de la société Aït Ba'amran, est ainsi très différent de celui qui, comme dans la terminologie dravidienne, oppose consanguins non épousables aux affins avec qui l'on se marie (Dumont 1957).

la femme[6] qui se veulent plus ou moins conformes à la loi musulmane (*chari'a*), la circulation de petites parcelles agricoles d'un lignage ou d'un sous-lignage propriétaire à un autre. Les parts d'héritage d'une femme mariée (1/8, 1/4 ou 1/2 du patrimoine foncier mis en héritage, suivant les cas), qu'elles lui viennent de ses parents, de son mari, de ses frères, de ses sœurs ou encore de ses oncles et tantes, sont bien souvent l'objet de toutes les convoitises de la part de son lignage et de celui de son mari ; chacun cherche à s'octroyer ses parts en la persuadant de les lui léguer à sa mort. Entre tous, les beaux-frères (frères de femme) et les neveux utérins (fils de sœur) d'un homme marié sont ceux qui se trouvent le plus à même de remettre en cause l'unité foncière de son lignage, en jouant de leurs relations avec les femmes qui l'entourent. De nombreux adages mettent d'ailleurs en garde les chefs de famille contre les fils de leurs sœurs, du fait que « même si le neveu utérin ne ressemble pas à ses oncles maternels, il peut hériter quand même de la moitié de leurs biens[7] ». L'inclinaison des affins et de leurs lignages respectifs à se disputer la terre des femmes mariées génère des rapports de force manifestés par le recours à la violence physique et à la magie. Les relations entre affins s'inscrivent ainsi dans un climat de tensions perpétuelles liées au sort de la terre des femmes mariées.

Lorsque la famille du mari, généralement ses enfants, finit par hériter de la part foncière que la mariée a reçue d'un membre de son lignage, ou inversement, quand la famille de la mariée s'approprie la part foncière que celle-ci a héritée de son mari, des tensions se font alors sentir entre les frères et les neveux de cette dernière, dans le premier cas, ou entre les frères et les neveux du mari dans le second. L'un d'entre eux peut en effet préférer pactiser avec l'affin ayant hérité, aux dépens de ses propres frères, et cela afin de fonder un nouveau lignage, stratégie qui vient contredire le célèbre dicton arabe : « Moi contre mes frères ; moi et mes frères contre mes cousins ; moi, mes frères et mes cousins contre tout le monde. » Dans bien des cas relevés, l'intrusion d'un affin au cœur du patrimoine foncier indivis d'un sous-lignage provoque ainsi la division foncière du patrimoine lignager entre frères. Celle-ci peut toutefois occasionnellement être évitée par un regroupement des parcelles, à la suite d'un meurtre fratricide dont le résultat est l'émergence d'un seul responsable des terres[8], ou grâce à une solidarité de corps dont font preuve les frères pour isoler l'intrus affin.

6. Les règles d'héritage en cours dans le Maroc rural, fortement inspirées de la loi islamique de rite malékite, ont été clairement exposées par Jamous sous la forme d'un tableau des règles d'héritage (2002 : 125) que nous reproduisons ci-après (tableau 11).

7. « *Ayaw ikht n u irwass id Khaliss, ard guissen itaoui.* »

8. C'est le cas par exemple d'un des membres du lignage Bounit qui, aux dires de sa famille, tua son frère alors que celui-ci tombait sous l'influence magique de sa belle-famille qui l'incitait à se séparer foncièrement de son frère. Ce type d'exemple confirme la proposition de Jamous selon laquelle « la compétition entre agnats conduit, à l'encontre des règles, à un regroupement des parcelles » (2002 : 133).

TABLEAU 11 Liste des principales règles d'héritage

Héritage d'un homme	
Le mort n'a pas d'enfants	– 1/4 va à sa (ou ses) femme(s) – 3/4 vont à son père et sa mère ou à défaut, à ses frères et ses sœurs
Le mort n'a que des filles	– 1/8 va à sa (ou ses) femme(s) – 1/2 à ses parents ou à ses frères et ses sœurs – Le reste à ses filles en parts égales
Le mort a des enfants des deux sexes	– 1/8 va à sa (ou ses) femme(s) – 2/6 à son père et sa mère, ou à défaut un sixième à ses frères et ses sœurs – Le reste est divisé entre les enfants à raison de deux parts pour un garçon et d'une part pour une fille
Héritage d'une femme	
La morte n'a pas d'enfants	– 1/2 va à ses père et mère, à défaut à ses frères et ses sœurs – 1/2 à son mari
La morte a des enfants	– 1/4 va à son mari – 1/6 va à son père et sa mère et, à défaut, ses frères et ses sœurs – Le reste va aux enfants, à raison de deux parts pour le garçon et d'une part pour la fille
La morte était déjà veuve	– 1/6 va à ses père et mère ou à défaut à ses frères et sœurs – Le reste à ses enfants, à raison d'une part pour la fille et de deux parts pour le garçon

Or, en ce qui concerne l'héritage féminin, pour un mariage donné, les règles inspirées de la loi musulmane sont plutôt favorables au « lignage preneur », à défaut du « lignage donneur » (étant entendu que ces expressions sont utilisées dans le temps d'un mariage unique et non dans le temps d'une répétition de mariage). En effet, tel que nous pouvons le voir dans la liste des règles d'héritage, lorsque le mari meurt, 1/8 de ses terres revient à sa veuve, dont 1/6 sera récupéré à sa mort par sa famille, généralement ses frères ou les fils de ces derniers : au total, le lignage donneur récupère 1/48 du patrimoine foncier du lignage preneur, sauf en cas d'absence

de descendance du couple[9]. Par contre, lorsque le père de la femme meurt, cette dernière hérite de plus de 1/5 du patrimoine paternel, si elle a un frère, de plus de 1/8 si elle en a deux, ou encore de plus de 1/12 si elle a trois frères et deux sœurs, part d'héritage dont 5/6 reviendra à sa mort à la famille de son mari, et notamment à ses enfants : au total, dans ces différents cas, le lignage preneur récupère entre 1/6 et 5/72 du patrimoine foncier du lignage donneur, soit à peu près trois à huit fois plus que ce que récupère le lignage donneur du patrimoine foncier du lignage preneur en cas de veuvage. Si le lignage preneur est à ce point favorisé par la loi musulmane, le patrimoine foncier du lignage de la mariée devrait être systématiquement divisé au profit du lignage du marié, ce qui, en pratique, n'est pas toujours le cas. En effet, la coutume locale (*la'horf*) vient biaiser les règles d'héritage de la *chari'a* et rétablir une équité dans la transmission des terres entre le lignage du marié et celui de la mariée, en introduisant un facteur original de détermination du quota de terres héritées par les femmes : l'effort du travail agricole des héritiers. Une règle spécifique à la coutume locale, appelée *tamazelt*, prévoit ainsi que les terres que le père s'est appropriées après le mariage de ses filles ne leur reviennent pas, et cela, car ces dernières n'auront pas eu l'occasion de travailler sur ces parcelles. Cette règle constitue une des raisons qui pousse les pères à marier leurs filles plutôt jeunes. Mais cette même règle précise aussi, selon la même logique, qu'une veuve bénéficiera de la moitié des terres appropriées par son mari durant la vie du couple car elle aura contribué à leur valorisation, ce qui participe à motiver les hommes âgés à se remarier ou à prendre une deuxième femme sans risque de pénaliser leur propre lignage.

Dans le processus de transfert de droits sur les terres entre affins par l'intermédiaire de l'héritage féminin, la coutume locale semble ainsi, à contre-courant de la loi musulmane, favoriser le père de la mariée, et donc le lignage donneur, aux dépens du mari, c'est-à-dire du lignage preneur, et cela sous prétexte de la prise en compte du travail de la femme dans la valorisation des terres. Par ce faire, la coutume rend plus ou moins équitable les positions juridiques du lignage donneur et du lignage preneur dans leur convoitise des parts d'héritage foncier de la mariée ; la prise de décision de cette dernière n'en revêt ainsi que plus d'importance, et tout se joue alors sur les démarches des uns et des autres afin de la convaincre de leur léguer ses terres. La souplesse juridique, permise par l'association de la loi coutumière et de la loi musulmane, donne un caractère aléatoire à la destinée de l'héritage féminin, ce qui, en plaçant les femmes au cœur d'un jeu de persuasion et de sollicitation de la part des hommes de son lignage et de celui de son mari, stimule l'affrontement entre affins et met à l'épreuve de manière incessante l'union des frères.

9. Dans ce cas, la veuve récupère un quart de l'héritage de son mari qu'elle transmettra en totalité à ses consanguins.

Ces petits terrains, éparpillés au sein du parcellaire, et qui ont transité d'un lignage à un autre par l'intermédiaire de l'héritage des femmes, portent le nom de *teisghart*, auquel est toujours associé le nom de la femme par laquelle cette parcelle a transité. En comparant les listes de ces parcelles d'affins citées par les membres des différents lignages laïcs du douar de Tanulmi, on s'aperçoit que cette catégorie de terrain concerne plus du quart de la surface agricole du douar. Les parcelles horticoles sont elles aussi transmises aux affins par héritage des femmes mariées, mais la coutume prévoit que ces parcelles ne puissent en aucun cas sortir du patrimoine foncier des lignages du douar et transiter vers le patrimoine d'un lignage extérieur au douar. De même, les bordures horticoles (*aknari*) ne sont jamais extraites du patrimoine lignager puisqu'elles sont indissociables de l'espace résidentiel qu'elles jouxtent. Enfin, si la « forêt » est une propriété collective des lignages du douar, les droits de jouissance d'une femme sur l'espace sylvestre qui lui revient par héritage lui sont inaliénables, même si elle se marie à l'extérieur ; c'est ce qui explique pourquoi la « forêt » des laïcs est pratiquée comme parcours pastoral par des affins vivant dans des douars voisins.

Plusieurs niveaux de parcelles d'affins sont à distinguer en fonction des logiques matrimoniales.

– Les parcelles d'affins des lignages des douars voisins :

Pour ce qui est des terrains agricoles du douar de Tanulmi, presque un cinquième des parcelles d'affins revient à des lignages résidant dans des douars laïcs directement voisins, et cela, qu'il s'agisse d'un douar de la même tribu ou d'un douar d'une autre tribu. De même, les lignages de ce douar possèdent des terres dans le territoire de ces mêmes douars laïcs voisins qu'ils ont obtenues à partir de l'héritage des femmes mariées. Le parcellaire des douars laïcs n'est ainsi pas homogène, il est entaché de la propriété des douars laïcs voisins. L'attribution des parcelles héritées par les femmes mariées suscite de nombreux conflits entre lignages de douars voisins, qui aujourd'hui se règlent devant la justice mais qui, jadis, pouvaient provoquer l'affrontement des fractions ou des tribus. Les affins entretiennent ainsi des tensions par leur présence dans le territoire, sans pour autant l'habiter.

– Les parcelles d'affins des lignages d'un même douar :

D'autres parcelles d'affins, pouvant comprendre aussi des parcelles horticoles, sont réparties entre les grands lignages du douar de Tanulmi du fait des nombreux mariages contractés entre ces derniers. D'après le discours oral, outre par l'intermédiaire des terres mises en gage aux laïcs par les *issuqin*, les patrimoines des grands lignages les plus récemment installés se seraient progressivement constitués à partir des terres héritées par les femmes mariées avec des lignages plus anciennement installés. Par exemple, le patrimoine foncier du lignage Id Taïeb se serait ainsi formé à partir des terres du plus ancien lignage de Tanulmi, celui de Id Bounit, et cela, à partir du moment où, en arrivant, l'ancêtre Taïeb aurait pris femme chez ces derniers. À ce titre, les membres du lignage Id Taïeb désignent ceux du lignage

Id Bounit par l'appellation « oncles maternels » (id *Khali*). Dans ce cas, le preneur de femmes ne peut être que gagnant foncièrement puisqu'il ne dispose lui-même encore d'aucune terre qui pourrait être captée par le lignage donneur. Les mariages sont contractés aujourd'hui dans les deux sens et la terre circule ainsi de lignage en lignage *via* l'héritage des femmes mariées. Ces parcelles font l'objet de nombreux conflits entre les lignages du douar qui se définissent tous les uns par rapport aux autres comme des affins.

– La circulation des parcelles entre agnats d'un même lignage :

De nombreuses parcelles circulent entre les sous-lignages d'un même lignage. Les mariages endogames du type avec la cousine patrilatérale parallèle ou croisée (*ilis n a'am* ou *ilis n a'amti*) ou avec la cousine matrilatérale parallèle ou croisée (*ilis n khali* ou *ilis n khalti*) représentent à peu près un tiers des unions matrimoniales. Tout comme dans le Rif, « dans le cas d'un mariage à l'intérieur du lignage, une sœur ne demande pas sa part d'héritage pour la donner à son époux. Si elle la réclame, son frère exigera la réciproque de la part de son beau-frère : celui-ci devra lui fournir une sœur et son héritage » (Jamous 2002 : 126). Par contre, dans le cas du veuvage, qui se révèle particulièrement fréquent chez les laïcs, vu que l'usage pour un homme est de prendre pour épouse une femme d'au moins une génération plus jeune, la famille de la mariée récupère habituellement une partie de la part héritée de son mari, qui comprend en plus, nous l'avons vu, la moitié des terres accumulées durant la vie du couple, qu'elle lègue le plus souvent à ses frères ou à leurs fils. Dans les faits, il arrive donc bien souvent que le sous-lignage donneur de femmes récupère une part d'héritage du patrimoine foncier du sous-lignage preneur, l'inverse n'étant que très rarement constaté. Dans le cas des mariages endogames, c'est finalement le lignage donneur de femmes qui est potentiellement capteur de terre étant donné la fréquence plus importante de veuvage féminin que masculin, et le lignage preneur qui court tous les risques de voir son patrimoine foncier fragmenté.

– Les parcelles d'affins *chorfa* :

De manière plus occasionnelle, par le biais de mariages contractés entre les deux groupes, au sein du parcellaire des laïcs peuvent s'intégrer quelques parcelles revenant à des *chorfa* d'un douar voisin. L'intrusion d'une parcelle de descendants de saint en territoire laïc permet bien souvent de pacifier les conflits terriens internes aux lignages car cette parcelle sera respectée de tous, et c'est une des raisons pour laquelle les laïcs sont particulièrement enclins à contracter ce type de mariage notamment dans le cas de risque d'éclatement du patrimoine foncier entre frères ou dans le cas d'absence de descendance masculine.

La division des terres et l'éclatement progressif du parcellaire lignager entre affins posent de nombreux problèmes pratiques d'exploitation des champs. Comment faire par exemple pour accéder à sa propre parcelle d'orge afin de la récolter, si celle-ci se trouve imbriquée spatialement entre d'autres parcelles appartenant à des affins qui ne veulent pas récolter à ce moment ?

De plus, la terre et les arbres étant dissociés du point de vue du régime foncier local, le système d'héritage et la division des terres au sein des lignages peuvent entraîner des situations agraires incongrues dans lesquelles, par exemple, une parcelle est à untel alors que les arbres qui s'y trouvent appartiennent à tel autre[10]. L'institution de l'entraide collective (*twiza*), toujours initiée par les femmes, permet de coordonner les activités agricoles se déroulant dans un ensemble de parcelles contiguës du territoire du douar dans une temporalité commune et dans un espace solidaire de travail à défaut d'être indivis foncièrement. La mise en place d'une solidarité mécanique saisonnière entre propriétaires voisins, affins ou agnats, est exclusive aux lignages situés dans un cercle de voisinage comprenant les douars laïcs adjacents, ce qui constitue la raison principale du refus des lignages laïcs de marier leurs filles trop loin.

La morphologie du parcellaire agricole ou horticole des laïcs, ainsi que les formes de solidarité de son exploitation ne sont ainsi pas tant déterminées par la consanguinité que par les logiques matrimoniales et les pratiques d'héritage. Par le biais des femmes, les terres circulent de lignage en lignage et entre douars adjacents, ce qui suscite des conflits entre affins et entre agnats, mais aussi génère saisonnièrement une solidarité du travail agricole entre voisins de parcelle.

Frontières fixes, limites poreuses : territorialité tribale et héritage foncier inter-lignagers

La frontière du territoire du douar des laïcs a la caractéristique de ne pas présenter la même configuration spatiale suivant les différents segments de voisinage qui la composent. Si le tracé de la frontière qui sépare ce douar du territoire des autres douars laïcs des tribus voisines est plus ou moins rectiligne, celui de la frontière commune aux territoires adjacents des douars laïcs et des douars *issuqin* de la même tribu est beaucoup plus irrégulier.

Au nord du douar, la frontière avec un douar d'une tribu voisine (les Aït Iazza) est quasiment rectiligne, et cela malgré la circulation de terres générée par les mariages contractés entre les lignages laïcs des deux communautés. Il en va de même à l'ouest, où la frontière montagneuse avec une autre tribu (les Aït Abdallah) est elle aussi rectiligne. Ces deux segments frontaliers sont bornés précisément par des cairns qui se relaient tout du long. Dans la délimitation des espaces territoriaux, la frontière tribale prime ainsi sur la frontière des patrimoines fonciers des lignages ; la propriété de parcelles revenant par mariage à des affins habitant le territoire d'une autre tribu, si elle est effective en termes de droits d'exploitation, n'est pas synonyme de leur « extraction » du territoire de la tribu dans laquelle elles s'inscrivent. On voit ainsi s'appliquer au parcellaire des laïcs la théorie du

10. Il arrive même que les branches d'un arbre de henné puissent appartenir à des familles différentes.

primat de la territorialité sur la filiation, mise par ailleurs en lumière par Raymond Jamous à propos de la mobilité des individus ou des groupes (2002 : 60). Cependant, cela n'empêche pas pour autant les affins des douars voisins d'autres tribus d'exploiter, par le biais de l'entraide collective, les parcelles qui leur sont dues. Si la propriété des parcelles d'affins transmises à des lignages habitant des douars voisins mais d'une autre tribu est le plus souvent virtuelle, leur exploitation est un droit indiscutable accordé aux affins, à condition qu'elle soit réalisée sous forme d'entraide collective.

À l'est, la frontière avec un douar de laïcs de la même tribu (Alozad) est beaucoup plus irrégulière et bornée de manière moins précise que les deux segments frontaliers tribaux. Le tracé en zigzag de la frontière entre ces deux douars dénote l'enchevêtrement de leurs parcelles périphériques, comme si les deux territoires se chevauchaient. Certaines de ces parcelles périphériques ont transité d'un territoire à un autre à la suite des diverses unions matrimoniales qu'ont pu contracter ces deux communautés laïques. Contrairement aux terres situées au cœur du parcellaire qui ne sont jamais extraites du territoire du douar sous peine de menacer son intégrité et sa consistance, les terres situées à sa périphérie peuvent être absorbées dans le territoire du douar voisin du fait des mariages entre lignages des deux douars, si et seulement si ce dernier fait partie de la même tribu. Pour résumer, nous dirons que lorsque les membres d'un lignage d'un douar obtiennent, par l'intermédiaire du mariage, des terres d'un douar voisin qui sont contiguës à leur territoire, ces dernières y sont englobées sauf si les deux douars appartiennent à des tribus différentes, auquel cas la permanence de la frontière tribale annule tout transfert de terre de part et d'autre.

Plus au sud, la frontière avec le douar des *issuqin* (Imi Ougouni) est complètement décousue et elle n'est pas bornée. Son tracé témoigne de l'extension du territoire des laïcs aux dépens de celui des *issuqin*, sous la forme de longues bandes de terres. L'infiltration du territoire des laïcs au sein de celui des *issuqin* n'est pas induite par des unions matrimoniales contractées entre ces derniers, puisque celles-ci sont prohibées (du moins depuis un certain temps), mais bel et bien provoquée par d'anciennes mises en gage de terres (*rahn*) en contrepartie d'argent et de vivres. Or, comme le rappelle si justement Geneviève Bédoucha, « [...] le *rahn* est aussi assimilé à une vente lorsque le débiteur tarde trop à rembourser : il y a alors tout un jeu de relance, le prêteur pressant le bailleur de le rembourser, ce dernier essayant d'obtenir un prolongement... qui n'est pas sans danger car la longue fréquentation d'un jardin semble conférer une certaine légitimité » (1987 : 93-95). Une expression arabe utilisée localement explicite d'ailleurs clairement les droits de l'exploitant sur la longue durée : *Al hiyaza assas atamalouk*, « le fait d'avoir exploité un terrain à long terme vous en rend propriétaire ». C'est suivant cette logique que les laïcs considèrent les terres qui leur ont été jadis mises en gage par les *issuqin*, et depuis lors entretenues et cultivées par leurs soins, comme faisant désormais partie intégrante de leur territoire.

Chez les laïcs, le foncier et le territoire sont dissociés. D'une part, le foncier ne détermine pas l'appartenance territoriale, puisque ce n'est pas parce qu'un affin d'un autre douar a des droits sur une parcelle que celle-ci fait partie de son territoire, et d'autre part le territoire définit de manière non exclusive le foncier, dans le sens où tous ceux qui y habitent possèdent des terres. La résidence détermine le territoire, tandis que le foncier s'inscrit au-delà des frontières.

Les ancêtres bannis, la généalogie des diviseurs et les saints du mariage dans le voisinage

Les différents lignages laïcs composant un douar ne se rattachent pas à un ancêtre commun, chaque lignage est affilié à son propre ancêtre agnatique. Les ancêtres lignagers sont toujours décrits comme des bannis qui seraient venus d'ailleurs, une origine allogène qui fait d'ailleurs la fierté des lignages. Le lignage du douar de Tanulmi considéré comme le plus ancien se dit descendre d'un certain Ahmed u Bounit, banni il y aurait plus de quatre cents ans de la région de Tafraoute, située plus à l'est dans l'Anti-Atlas. Puis, le grand lignage Id Bounit aurait accueilli et donné femmes à d'autres bannis venus par la suite, ces derniers ayant formé progressivement leurs propres lignages (Id Taïeb, Id Mhand n Lhaj et Izagharn). Même si aujourd'hui les mariages contractés entre les Bounit et les autres grands lignages sont plus ou moins réciproques, les membres de ce lignage fondateur du douar sont pourtant toujours désignés par les autres habitants du douar comme des oncles maternels (id *Khali*). À l'opposé du foisonnement des discours concernant les ancêtres des *chorfa* et les gestes des saints en général, le discours sur l'arrivée des ancêtres laïcs est quasiment inexistant, et aucune trace de leur itinéraire n'est identifiée sur le territoire. Leurs tombes sont des plus sobres et le cimetière collectif dans lequel ils sont enterrés ne fait l'objet d'aucune célébration rituelle. Dans chaque lignage, la filiation à l'ancêtre est exclusivement matérialisée par la porte principale de la grande concession lignagère ; cette dernière, appelée du nom de l'ancêtre, est considérée comme ayant été originellement la porte de sa propre maison, et donc du premier foyer bâti dans la concession (*cf.* photo 40). Véritable laissé-pour-compte du discours, l'ancêtre est ainsi conceptualisé comme une simple entité territoriale qui se résume à l'espace de la concession lignagère.

Au sein de chaque lignage, le lien généalogique à l'ancêtre lignager n'est pas intégralement exprimé ; les laïcs n'ont en effet pas l'habitude de mémoriser plus de cinq à six générations d'aïeux et ne possèdent aucune généalogie écrite. Au-delà du père, du grand-père et parfois de l'arrière-grand-père, seuls les ancêtres diviseurs du patrimoine foncier du lignage et fondateurs de sous-lignages sont retenus[11]. Prenons l'exemple du grand lignage Id Bounit, dont la structure généalogique est reproduite sur le schéma 1 :

11. D'après Gellner : « Le modèle le plus courant de généalogie berbère pourrait sembler inspiré de Guillaume d'Occam : les ancêtres ne sont pas multipliés sans nécessité » (2003 : 47-48).

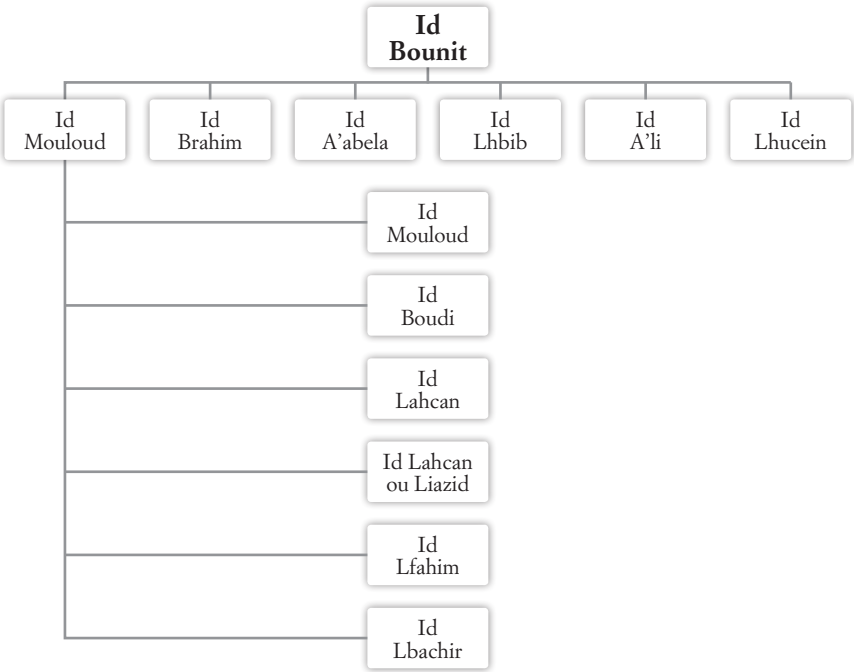


SCHÉMA 1 Arbre généalogique du grand lignage Id Bounit.

Le grand lignage Id Bounit, fondé par le banni Ahmed u Bounit, se divise en six sous-lignages affiliés à six ancêtres classés au même niveau généalogique, celui de fils de l'ancêtre agnatique. En fait, le discours oral produit par les membres du grand lignage précise que seuls trois de ces ancêtres étaient des frères au sens propre du terme : Mouloud, Brahim et A'abela. Ces trois frères auraient divisé le patrimoine foncier du grand lignage, entamé par l'intrusion récente d'une parcelle d'affin en son sein, pour former chacun un sous-lignage. Parmi les trois autres ancêtres, Lhbib est un étranger, un banni capté, Ali est un descendant de Brahim et Lhucein est un descendant de A'abela. Après des mariages avec l'extérieur, ces trois ancêtres auraient décidé à leur tour de diviser et de titrer en leur nom la part du patrimoine foncier qui leur revient en héritage et de créer ainsi chacun leur propre sous-lignage. Même si le discours précise donc que ces trois ancêtres n'étaient pas les frères des trois premiers, mais plutôt deux de leurs descendants assortis d'un étranger, en tant que fondateurs de sous-lignages, ils n'en restent pas moins tous placés au même niveau généalogique. Le sous-lignage Id Mouloud du grand lignage Id Bounit est lui-même décomposé en six autres sous-lignages. Parmi les ancêtres de ces sous-lignages, cinq seraient les fils de (Mohammed, Liazid, Lahcan, Mhand

et Lfahim), qui auraient divisé le patrimoine paternel pour former chacun leur propre sous-lignage. Le sixième sous-lignage, Id Lbachir, fut ultérieurement fondé par Lbachir, fils d'un des cinq frères. Là encore le discours souligne bien que Lbachir, pourtant rangé en tant que frère des cinq autres ancêtres dans la généalogie orale, n'est autre que le fils de l'un d'entre eux. Au sein d'un grand lignage, quand on dit que des ancêtres lignagers sont frères, c'est ainsi avant tout pour signifier que ces lignages sont du même niveau segmentaire. Les ancêtres diviseurs postérieurs aux premiers sont placés au même niveau généalogique que leurs prédécesseurs et remontent ainsi d'une génération l'arbre généalogique. C'est ainsi que le fils de Brahim est mis au rang de frère de son père, tout comme le fils de A'abela ou encore le fils de Mohammed u Mouloud, et ce, car ils sont à l'origine de groupes situés au même niveau segmentaire que celui dont fait partie leur père. Le lien généalogique fraternel est ainsi avant tout l'expression d'une équivalence de niveau segmentaire au sein d'un groupe de parenté.

Le territoire de Tanulmi n'abrite aucun tombeau de saint, comme c'est le cas de la grande majorité des douars laïcs. Il existe tout de même quelques douars de laïcs dont le territoire est marqué d'une sépulture de saint, moins sous la forme d'un mausolée que sous celle d'une modeste tombe entourée d'un cercle de pierre. Les saints des douars laïcs sont tous réputés être des *chorfa* bannis de régions lointaines qui se réfugièrent en ces terres à l'époque où elles n'étaient pas encore habitées et qui finirent par y mourir sans laisser de descendance. Dans ce cas, la notion de fondation d'un douar est exprimée en termes d'une extériorité valorisée qui détourne habilement tout principe d'autochtonie, puisque c'est l'allogène qui fonde sans engendrer de descendants. Dans les cas plus fréquents de douars de laïcs qui n'ont pas de saint propre, leurs habitants n'en manifestent pas moins de dévotion envers les saints de certains douars voisins. Ainsi, ceux de Tanulmi entretiennent un lien de dévotion particulier avec le saint de l'un des douars de laïcs voisins, situé pourtant sur le territoire d'une autre tribu et, de manière encore plus soutenue, avec le saint du douar des *chorfa*. Or, ces deux localités abritant les saints vénérés par ceux de Tanulmi ont la particularité de prendre et de donner femmes chez ces derniers. Le saint du douar Imi Ougouni, dont le territoire est pourtant contigu à celui du douar de Tanulmi, mais habité par les *issuqin* avec qui les unions matrimoniales sont proscrites pour les laïcs, n'est quant à lui guère célébré ni même reconnu par ces derniers. Les laïcs ne célèbrent donc que les saints des douars voisins avec lesquels ils contractent des mariages. Pour les laïcs, le saint incarne avant tout une figure célébrant le mariage entre communautés voisines et non une figure glorifiant la consanguinité comme il l'est pour les *chorfa*.

Dans le territoire des laïcs, les ancêtres des grands lignages, matérialisés par les portes communes des concessions, sont l'emblème des unités résidentielles lignagères du douar, tandis que les saints symbolisent le mariage à la périphérie territoriale. Le territoire des laïcs se définit ainsi tant par sa

pluri-centralité résidentielle, que par son ouverture périphérique vers les territoires des douars voisins. Au sein de chaque unité lignagère, l'espace résidentiel est lui-même fragmenté en sous-lignages fondés par des ancêtres diviseurs que l'on considère frères. Le lien généalogique oral mémorisé par les laïcs ne retient, en effet, que les ancêtres diviseurs du patrimoine foncier du lignage et fondateurs de sous-lignages que l'on relie par un lien fraternel, afin de formuler leur équivalence de niveau segmentaire au sein du groupe de parenté et de résidence. La configuration spatiale et généalogique du rapport que les laïcs entretiennent avec leurs ancêtres et avec leurs saints ou ceux des douars voisins (exceptés ceux des *issuqin*) relève du sens social qu'ils confèrent à leur territoire. Les saints et les ancêtres célébrés par les laïcs constituent ainsi l'expression territoriale des deux principaux fondements de leur manière de s'inscrire dans le sol : le mariage dans le voisinage et la division entre frères.

LE TERRITOIRE DES *ISSUQIN* : UN ESPACE RÉPARTI ENTRE LIGNAGES DANS L'UNITÉ DES MORTS

À l'opposé du douar des laïcs, le douar de Imi Ougouni, habité exclusivement par des *issuqin* dont la plupart sont potiers, se caractérise par un habitat dispersé et non fortifié. Les concessions lignagères sont plus grandes que celles du douar des laïcs et sont réparties en hameaux épars, toujours situés en bordure d'un oued. Chacune de ces concessions est une localité en soi et porte un toponyme qui renvoie au nom de l'ancêtre du lignage qui l'occupe : Id Brahim, Id Lahcan, etc. Ces concessions sont composées de grandes maisons, chacune occupée par un sous-lignage. Contrairement aux laïcs, les *issuqin* ne mémorisent pas de lien généalogique les reliant à leurs ancêtres lignagers. Néanmoins, les lignages du douar affirment avoir un ancêtre mythique commun, sans qu'aucun lien généalogique tangible ne les rattache pour autant à lui.

Système d'irrigation, indivision des terres lignagères et endogamie au sein de la catégorie sociale

Le terroir de Imi Ougouni est le plus fertile de la région. Tout comme les autres douars *issuqin* du pays Aït Ba'amran, celui-ci dispose d'un puits intarissable (*anu idern*), duquel sont dépendants, en temps de sécheresse, les habitants des douars voisins (*chorfa* et laïcs). Chaque concession possède, en plus, un ou plusieurs puits qui leur sont propres, ce qui fait au total quinze puits répartis sur l'ensemble du territoire. L'abondance d'eau dont les *issuqin* ont l'usufruit leur permet notamment d'élever de nombreux troupeaux de caprins et d'ovins mais aussi quelques dromadaires qu'ils utilisent pour transporter l'argile nécessaire à la poterie. Ne disposant que

de très peu de terrains montagneux, ils ont l'habitude de faire paître leurs troupeaux le long des frontières tribales avoisinantes et particulièrement dans la petite vallée d'Aguni, dont est issu le nom de leur douar. La partie nord de cette vallée, recouverte d'euphorbes et de quelques arganiers, est considérée par les *issuqin* comme étant une propriété commune aux différents lignages de leur douar.

Le territoire du douar Imi Ougouni est constitué d'une grande surface en plaine traversée inégalement par le réseau hydrographique des oueds. Les *issuqin* profitent des nombreux oueds qui traversent leur territoire pour drainer l'eau du courant vers les champs, mais aussi vers les jardins afin de les inonder lors des crues. Ces jardins, dans lesquels sont cultivés des légumes et du maïs et où sont plantés quelques palmiers, bordent les concessions lignagères auxquelles ils appartiennent. Alors que les activités agricoles et horticoles pratiquées par les laïcs ne disposent pas de systèmes d'irrigation et dépendent des aléas climatiques, le mode de culture des champs de plaine et des jardins pratiqué par les *issuqin* exploite avant tout l'eau de ruissellement. Or, une répartition équitable de l'eau des oueds est impossible à réaliser sur une aussi grande surface en plaine sans une gestion indivise des terres, appliquée ne serait-ce que sur de grands ensembles de terrains répartis autour des différents oueds. La plaine agricole du douar est, de ce fait, divisée en propriétés lignagères distinctes, réparties de manière égale suivant le réseau hydrographique. Chaque concession s'inscrit dans un territoire agricole et hydraulique qui lui est propre et qui constitue la propriété foncière du lignage résidant. Tout comme la concession, le parcellaire agricole lignager est indivis ; il y a donc une continuité établie entre la structure de l'habitat et celle des terres agricoles : les co-résidents sont les co-propriétaires des champs. Chez les *issuqin*, on habite ainsi toujours autour des terres de son lignage. Les *issuqin* ne partagent pas avec leurs voisins laïcs la notion de propriété privée terrienne (*melk*) et ils n'ont pas l'habitude de titrer individuellement leurs propriétés ; ils s'établissent dans le sol avant tout selon le principe de la collectivité lignagère.

Le statut indivis du territoire lignager n'est pas menacé par les unions matrimoniales car contrairement aux laïcs, chez les *issuqin*, la terre ne circule pas entre affins, ces derniers ne réclamant jamais les droits d'héritage des femmes. Les *issuqin* se marient exclusivement au sein de leur catégorie sociale et cherchent à prendre femme de préférence le plus loin possible géographiquement, dans d'autres tribus Aït Ba'amran ou même d'ailleurs, rendant ainsi désuète d'intérêt toute revendication de droits d'héritage foncier de la part des affins. Si les *issuqin* pratiquent une endogamie au sein de la catégorie sociale, ils n'en revendiquent pas moins faire partie intégrante des tribus, au même titre que les laïcs.

Frontières fixes, limites poreuses : le principe du primat territorial de la catégorie sociale

La frontière territoriale entre le douar des *issuqin* et celui des *chorfa* est quasiment rectiligne et suit en amont le tracé d'un thalweg montagneux. Si la frontière séparant le territoire des *issuqin* de celui des *chorfa* est ainsi géographiquement marquée et paraît fixe, elle n'est pas, en pratique, totalement respectée par les premiers qui ont l'habitude d'empiéter sur les terres des seconds pour y faire paître leurs troupeaux sans que ces derniers y voient un inconvénient. À l'inverse, le tracé de la frontière commune au territoire des *issuqin* et à celui des laïcs est beaucoup plus irrégulier. L'aspect discontinu de cette frontière est explicable, nous l'avons vu, par la mise en gage successive de terres des *issuqin* aux laïcs. Néanmoins, le processus d'extension territoriale s'effectue aussi dans l'autre sens, du territoire des *issuqin* vers celui des laïcs. L'incursion d'une portion de terre des *issuqin* dans le territoire des laïcs résulte de l'installation récente d'un lignage de forgerons. Dans les années 1950, un des membres du lignage laïc Id Bounit invita un lignage de forgerons *issuqin*, les Id Laâjin, à venir s'installer sur ses terres pour y fabriquer notamment des fers à cheval nécessaires aux activités équestres pratiquées à cette époque comme la fantasia. Cependant, la cohabitation avec les *issuqin* étant localement prohibée (*haram*) pour les laïcs (*cf.* chapitre 1), ces derniers ont délimité leur territoire de celui des forgerons en construisant un mur en terre(*cf.* photo 41), et c'est de la sorte que la concession des forgerons s'intégra au territoire des *issuqin*. Dans cet exemple, le principe de territorialité de la catégorie sociale prime sur la territorialité du douar ou du lignage : même si une terre est la propriété d'un lignage laïc, si elle finit par être occupée par des *issuqin*, elle passe dans le territoire de ces derniers.

L'unité arboricole de la communauté des morts et l'ancêtre-hôte du saint des chorfa

Le douar des *issuqin* dispose d'un cimetière unique, positionné au croisement des oueds et des différents territoires lignagers. L'entrée du cimetière est marquée par un petit édifice rectangulaire blanchi à la chaux renfermant la tombe d'un saint du nom de Sidi Abdallah ben Abdallah (*cf.* photo 29). Les *issuqin* visitent fréquemment la tombe de ce saint pour des raisons d'ordre thérapeutique et psychologique. Rien n'est raconté sur la vie de ce saint, si ce n'est qu'il n'eut aucune descendance et qu'il était orphelin tout comme son nom l'indique[12]. Hormis le saint, le cimetière abriterait soixante-six ancêtres considérés comme étant à l'origine des différents lignages et sous-lignages du douar. Même si aucun lien de parenté n'est reconnu entre les soixante-

12. Au Maroc, quand un homme porte le nom de son père, cela signifie que ce dernier est mort avant la naissance de son fils. C'est ici le cas pour le saint Abdallah fils de Abdallah.

six ancêtres et le saint orphelin, aux yeux des *issuqin*, ce dernier n'en représente pas moins la totalité. Aux soixante-six ancêtres correspondent soixante-six arganiers massifs à l'ombre desquels reposeraient leurs corps, ce qui donne au cimetière l'aspect d'une belle arganeraie. Clôturé et inondé saisonnièrement par la crue des oueds dont il marque le croisement, ce cimetière constitue un milieu prolifique pour les arganiers. Ces derniers semblent particulièrement bien entretenus au regard de l'écorce des troncs qui témoigne de techniques de taille de l'arbre. Chaque année, en août, à la fin de la saison de fructification des arganiers, les *issuqin* du douar récoltent collectivement les fruits de ces arbres et les divisent de manière équitable entre chaque lignage. Un contraste apparaît ainsi entre leurs terres agricoles, qui sont divisées entre les différents lignages, et leur cimetière, qui s'apparente à un espace arboricole commun. Alors que chez les laïcs et les *chorfa*, l'espace horticole est un espace approprié et exploité au niveau du sous-lignage, chez les *issuqin*, l'espace arboricole prend l'aspect de l'espace collectif par excellence, celui du cimetière des ancêtres lignagers. L'unité de la communauté territoriale des *issuqin* réside ainsi dans son cimetière arboricole abritant les soixante-six ancêtres lignagers plus le saint orphelin. Le saint des *issuqin* est une figure centrale de la communauté territoriale uniquement par rapport aux ancêtres lignagers du douar.

Si l'unité territoriale de la communauté des *issuqin* est figurée par un saint enterré au centre de leur territoire, il ne représente rien d'une origine commune ou d'un quelconque principe d'ancestralité. C'est à une autre figure du passé, enterrée aux limites de leur territoire, qu'ils se réfèrent pour cela. Sans détenir les ressources écrites pour se raccorder à lui de manière généalogique, les lignages *issuqin* du douar s'affilient à un ancêtre commun, connu sous le nom de Moussa u Tiban. D'après les habitants du douar, leur ancêtre serait enterré juste à côté de la tombe de Sidi M'hend u Yussuf, saint des *chorfa* du douar voisin, au sein même de son mausolée. Le saint des *chorfa* et l'ancêtre mythique des *issuqin* reposeraient ainsi en bons voisins dans l'antre d'une commune sépulture, elle-même édifiée sur la frontière séparant le territoire des deux communautés. Cependant, le discours oral est quasiment muet à son sujet, hormis par l'entremise des légendes se rapportant au saint des *chorfa* dans lesquelles il revêt la figure de l'hôte. Même si le mausolée du saint, qui est aussi, aux yeux des *issuqin*, celui de l'ancêtre de leurs communautés lignagères, est mitoyen de leur territoire, ils n'ont pas l'habitude de le visiter souvent. Ils n'entretiennent pas d'intimité spirituelle particulière avec le saint des *chorfa* tout comme avec leur ancêtre. On retrouve en cela l'idée de prohibition spatiale d'usage entre les *issuqin* et les saints des *chorfa* que nous avions évoquée au chapitre 1, à propos de certains sites saints entourés de prescriptions explicites à leur égard et de certains insectes auxquels ils sont associés. Néanmoins, une fois par an, les *issuqin* contredisent cette prohibition spatiale et participent, eux aussi, au rituel de commémoration du saint des *chorfa* (*cf.* chapitre 9).

Si le saint orphelin des *issuqin*, situé au centre de leur territoire, figure l'unité territoriale des lignages du douar, leur ancêtre mythique, positionné aux frontières, incarne l'unité lignagère du territoire du douar. L'unité territoriale des lignages est célébrée dans la centralité de la communauté des morts, à travers la figure du saint orphelin, alors que l'unité lignagère du territoire est stigmatisée dans la figure périphérique de l'ancêtre commun, indissociable de l'ancêtre saint des *chorfa*. Les *issuqin* ne peuvent en effet guère penser l'unité lignagère de leur territoire sans se référer aussi à celle du territoire des *chorfa* : si leur propre saint insuffle sa *baraka* au cœur de leur territoire, ils reconnaissent au saint des *chorfa* le rôle de garant des frontières, tant des leurs, que de celles du territoire de ses descendants. En cela, les *issuqin* considèrent que le saint des *chorfa* est constitutif de leur territorialité. Le territoire de leur communauté se définit tant par sa centralité, en référence à leur saint orphelin, que par sa périphérie, en référence à leur ancêtre mythique, voisin du saint des *chorfa*. La configuration spatiale et mythique du rapport que les *issuqin* entretiennent avec les ancêtres et les saints relève du sens social qu'ils confèrent à leur territoire. Les saints et les ancêtres célébrés par les *issuqin* constituent ainsi l'expression territoriale des deux principaux fondements de leur manière de s'inscrire dans le sol : le collectivisme lignager et la solidarité territoriale avec les *chorfa*.

LE TERRITOIRE DES *CHORFA* : UN ESPACE INDIVIS CONSTRUIT AUTOUR D'UNE GÉNÉALOGIE

Le douar de Igourramen, habité exclusivement par des *chorfa*, présente une configuration d'organisation spatiale très différente de celles des douars des deux autres catégories sociales. Son espace de résidence est constitué de cinq concessions lignagères plus ou moins regroupées, de dimension moindre que celles des *issuqin* et des laïcs, et de construction plus récente. Tous les habitants de ce douar se reconnaissent de la descendance d'un même ancêtre agnatique arrivé en ces lieux au XVIIIe siècle, le saint Sidi M'hend u Yussuf, le titre de *cherif* se transmettant, en principe, de père en fils (*cf.* photo 43). En pays Aït Ba'amran, chaque douar de *chorfa* est en effet affilié à un saint, ancêtre des lignages y résidant. Les saints des lignées chérifiennes sont reconnus comme des ancêtres généalogiques et fondateurs des localités de ceux qui se disent être de leur descendance. Les *chorfa* sont les seuls à détenir des généalogies écrites et par là même à pouvoir remonter généalogiquement jusqu'à l'ancêtre fondateur de leur lignée et du territoire qu'elle occupe. La filiation généalogique aux saints donne toute sa légitimité au statut de *cherif*, car leurs célèbres généalogies qui les font descendre de Ali, gendre et neveu du prophète Mohammed, écrites et certifiées par les savants religieux, permettent à leurs prétendus descendants de se revendiquer à leur tour de la filiation de la famille du prophète. Le lien généalogique qui relie un individu

au gendre du prophète se décompose en effet en deux parties, celle qui le relie au saint local, mémorisée oralement à l'appui d'un document écrit, et celle qui relie le saint à Ali, sous forme d'un arbre généalogique inscrit sur des rouleaux précieusement gardés, et que personne n'est capable de réciter oralement. L'important, pour les *chorfa*, est donc de conserver le lien généalogique au saint pour continuer à se prétendre descendants du prophète.

Outre le douar de Igourramen qui se situe à la frontière entre deux tribus (celle des Aït Nss et celle des Aït Abdallah), le même saint aurait fondé deux autres douars peuplés de ses descendants (celui de Mirleft et celui de Tadrart), tous deux situés aux frontières d'autres tribus Aït Ba'amran (respectivement celle entre Aït Ikhelf et Aït Sahel et celle entre Aït Ikhelf et Aït Nss). Ces trois douars de descendants d'un même saint entretiennent un rapport étroit, notamment en raison de nombreuses unions matrimoniales. Les territoires de ces trois douars pourtant éloignés les uns des autres ne font qu'un, dans la mesure où ils sont la propriété privée du saint ; à ce titre, les territoires des *chorfa* se raccordent davantage à la localité d'origine de leur saint, en l'occurrence à la ville de Ouazzane dans le nord du Maroc, qu'au pays Aït Ba'amran. En effet, à l'image de ces trois douars, les communautés chérifiennes revendiquent n'appartenir ni à l'une, ni à l'autre fraction ou tribu Aït Ba'amran dont elles marquent les frontières ; elles se disent autonomes et neutres politiquement. Ainsi, dans le seul cas des communautés de descendants de saints, le principe généalogique transcende le principe territorial : la mobilité des groupes n'altère en rien leur filiation d'origine.

Un territoire indivis exploité par les consanguins

Comme de nombreux douars habités par des membres d'une lignée chérifienne, celui-ci est dépourvu de puits, l'approvisionnement en eau potable provenant essentiellement de réservoirs d'eau de pluie creusés un peu partout dans leur territoire. Ce douar ne possède que très peu de terrains en plaine mais surtout des terrains pentus à flanc de collines. Les *chorfa* y cultivent l'orge et le blé en larges terrasses irriguées par des rigoles et des canaux drainant l'eau de pluie vers les surfaces cultivées en suivant un tracé qui longe perpendiculairement la pente pour inonder successivement chaque parcelle. Comme nous l'avions vu dans le chapitre 7, cet emploi des eaux de ruissellement de montagne ne peut se répartir sous la forme de tours d'eau, vu l'irrégularité du flux et la rareté des précipitations, et nécessite donc une gestion indivise des terres. Toutes les surfaces agricoles du territoire du douar sont en effet indivises, aucune parcelle n'est titrée individuellement ; néanmoins chacun connaît l'emplacement des parcelles dont lui revient l'exploitation, et cela, même si le bornage se fait très discret. La structure du parcellaire prolonge celle de l'habitat : les voisins de terre, tout comme les voisins de résidence, sont toujours des frères ou des cousins. Plus encore,

les parcelles s'emboîtent les unes dans les autres selon une architecture segmentaire, formant des entités de plus en plus grandes, associées à des ancêtres agnatiques de plus en plus lointains, et ainsi de suite, jusqu'à regrouper la totalité du territoire du douar qui est la propriété de l'ancêtre agnatique fondateur de la lignée, c'est-à-dire du saint. L'architecture agraire des terroirs de *chorfa* reproduit le modèle de leur généalogie. La gestion indivise du sol induit le façonnement de l'espace agraire sous la forme d'un parcellaire généalogique, où le voisinage correspond au positionnement respectif de chacun dans l'arbre généalogique. Les territoires des *chorfa* sont ainsi des espaces généalogiques où la mémoire du sang façonne l'espace.

Les surfaces horticoles sont assez réduites et sont l'œuvre individuelle de lignages qui décident, tout simplement, de cultiver des figuiers de barbarie plutôt que de l'orge dans certaines parcelles dont l'exploitation leur revient, sans que cela n'entraîne de division du patrimoine. La plupart de ces zones horticoles longent les abords des habitations pour les raisons que nous avions évoquées plus haut mais, depuis une vingtaine d'années, les *chorfa* ont aussi commencé à investir les pentes montagneuses de zones horticoles plus grandes. Les hauteurs du territoire de ce douar sont recouvertes d'une arganeraie particulièrement dense préservée grâce au statut de mise en défens permanent et aux prescriptions écologiques de préservation du couvert arboré, propres aux terres des saints. Comme nous l'avions vu, les *chorfa* se doivent de protéger et d'entretenir l'arganeraie, considérée comme la demeure des *jnoun* que le saint a convertis à l'islam. En dehors de la période de fructification des arganiers, pendant laquelle l'arganeraie est fermée à tous, celle-ci est exploitée toute l'année comme parcours pastoral par les consanguins mais fermée à tout étranger, y compris aux affins. L'ensemble du territoire des *chorfa* est ainsi géré en permanence de manière indivise, comme l'attestent d'ailleurs l'homogénéité de sa forme et l'aspect continu de ses frontières.

L'indivision et la construction du lien généalogique au saint

La terre du saint ne doit en aucun cas être divisée ; le groupe de descendants qui l'occupe se doit de rester uni dans la gestion du sol et de pérenniser ainsi l'acte fondateur du saint, symbolisé par un titre de propriété, réel ou virtuel, qui recouvre l'ensemble des terrains. Comme l'avait remarqué Raymond Jamous dans le Rif, « [...] conserver l'unité de la propriété du défunt sans établir de nouvelles *mulkiya* pour chaque parcelle, c'est honorer la mémoire de ce mort et garder l'unité de cette famille » (2002 : 132). Ces mots prennent tout leur sens au regard du rapport particulier entretenu entre mémoires écrite et orale, dans la construction des généalogies chérifiennes. Pour comprendre le rôle de l'indivision dans le processus de construction du lien généalogique, partons de la négative, de la division et de la déconstruction du lien. Si l'indivision vient à être rompue, l'acte fondateur

du saint est rendu caduque car il ne correspond plus à aucune réalité territoriale, et le titre foncier originel est le plus souvent détruit ou parfois oublié et remplacé par de nouveaux titres de propriété. Il ne peut y avoir en effet de titres qui se contredisent. À partir du moment où l'on établit un nouveau titre de propriété, l'ancien titre doit être détruit car il pourrait porter à confusion. De même, la division des terres et le titrage des parcelles induisent aussi la destruction des titres d'héritage antérieurs qui pourraient, eux aussi, porter à confusion, ces derniers n'indiquant que la proportion de terre qui revient à l'héritier sans en préciser l'emplacement, indication qui est le propre du titre de propriété. Les généalogies chérifiennes n'étant établies que par rapport aux titres fonciers et d'héritage[13], en cas de division des terres, les *chorfa* perdent la principale source de légitimité généalogique qui les rattache au saint. Une fois la division établie, plus rien ne vient alors attester de la filiation au saint. Dès lors que l'entité territoriale affiliée au saint ne correspond plus à la propriété commune et exclusive du groupe de parenté formé par ses descendants, le lien généalogique au saint est brisé. Les généalogies des groupes diviseurs sont alors raccourcies et ne remontent plus qu'à des ancêtres agnatiques plus proches, artisans des divisions, et auxquels correspondent les portions de terre que chaque groupe s'est appropriées, à l'image du modèle de la généalogie des diviseurs relevé chez les laïcs. Avec la rupture du lien au saint, les *chorfa* cassent le maillon généalogique qui les raccrochait à la descendance du prophète et perdent du même coup l'argument principal de la validité de leur statut. En préservant l'unité foncière de leur territoire, les *chorfa* cherchent donc à entretenir une profondeur généalogique qui les relie au saint et qui garantit leur statut de descendants du prophète Mohammed.

Les stratégies de préservation de l'indivision du patrimoine foncier des chorfa

La préservation du statut indivis du territoire est la préoccupation principale des hommes *chorfa*. La règle est de tout faire pour garder la totalité du patrimoine foncier au sein de la lignée du saint. Pour arriver à leurs fins, les descendants du saint prennent grand soin de ne pas laisser échapper à l'extérieur de la lignée la terre héritée par les femmes impliquées dans les unions matrimoniales. Pour cela, plusieurs stratégies sociales sont mises en place :

– Tout d'abord, les *chorfa* s'astreignent à un quota démographique interprété, comme nous l'avons vu, en termes d'un équilibre numérique

13. Mentionnons l'existence d'un document écrit par les savants religieux Aït Ba'amran, daté de 1303 de l'hégire, qui institue comme preuve de la véracité de la généalogie des *chorfa* Ouazzaniin, descendants du saint Sidi M'hend u Yussuf, lui-même reconnu descendant du prophète Mohammed, les titres fonciers que ces derniers possèdent (Saliquet Navarro 1941 : 249).

à préserver entre la population des hommes et celle des *jnoun*. Lorsque le nombre de foyers devient trop élevé, par rapport à un nombre maximal explicitement fixé par la communauté[14], les *chorfa* sont contraints à la migration. Les groupes chérifiens sont ainsi tenus de respecter une limitation tant géographique que démographique. Autant que le nombre de foyers, c'est aussi la fréquence des mariages que les *chorfa* cherchent à limiter, et c'est ainsi qu'en cas de pluri-géniture mâle, l'un des frères se doit de rester célibataire. La limitation du nombre de foyers et de mariages au sein des communautés chérifiennes rend logiquement plus aisée la tache de préserver l'indivision du patrimoine foncier.

– Les *chorfa* entretiennent une endogamie relative au sein du lignage qui permet au groupe de garder le contrôle de l'héritage foncier. Le plus efficace, en ce qui concerne la préservation de l'indivision des terres, consiste dans le mariage avec la fille de l'oncle paternel (du type mariage arabe), quoique le mariage avec la fille de l'oncle maternel revienne au même si la mère appartient au même lignage que son mari. Plus encore, comme l'explique Pierre Bourdieu, « une cousine plus éloignée dans l'espace généalogique peut être l'équivalent pratique d'une *bent'amm* lorsque les deux cousins font partie d'une même "maison" fortement unie, vivant en indivision totale » (2000 : 93-94). Chez les *chorfa*, les mariages endogames ne se limitent pas seulement à une communauté territoriale, puisqu'une même lignée peut habiter plusieurs douars dont les territoires sont la propriété indivise d'un même ancêtre saint.

– La liste des cousins classificatoires étant plus ou moins limitée, les *chorfa* contractent néanmoins aussi des mariages avec l'extérieur. En premier choix, ils tentent de prendre femme ou de donner femme à d'autres lignées chérifiennes, ce qui tend à alimenter une endogamie au sein de la catégorie sociale à défaut d'une endogamie au sein du groupe de parenté. En deuxième choix, ils se tournent vers les lignages laïcs.

– Afin d'éviter que ces affins de l'extérieur, *chorfa* ou laïcs, viennent s'approprier les terres du lignage *via* l'héritage des femmes, les hommes des lignages chérifiens ont l'habitude de s'approprier les parts d'héritage de leurs épouses, de leurs filles et de leurs sœurs, tant qu'elles sont encore vivantes, et cela, en manipulant le système d'héritage musulman. Le processus d'exhérédation des femmes s'effectue par le biais de deux actes juridiques principaux issus de la loi islamique : celui de *sadaqa* (le don) et celui de *ta'asibt* (la substitution ou l'adoption). L'acte de *sadaqa* consiste dans le renoncement, par la femme, à sa part d'héritage, et dans sa transmission à son mari, son frère ou son cousin, sous forme de don. Le don de terre effectué par une femme, pourtant le plus souvent réalisé sous la contrainte et la menace de ses parents ou de ses frères, s'accompagne de la sanctification

14. C'est le cas des douars de *chorfa* Id Hamoch et Id Ounjar, dans la région de Goureyzim, dont le nombre de foyers est limité à dix.

de cette même femme, et les termes du statut de sainte qui lui sont octroyés en vertu de sa générosité sont inscrits sur l'acte même[15]. Alors que les femmes sont en général effacées de la généalogie du lignage, la femme qui a ainsi « renoncé » à sa part d'héritage au profit de son lignage, et particulièrement de ses frères, gagne une renommée historique inaltérable : elle reste mémorisée en tant que sainte. Quant à l'acte de *ta'asibt*, il permet de transférer la part d'héritage qui revient à une ou plusieurs filles sans frère, à leur oncle paternel ou à un ou plusieurs de ses fils, c'est-à-dire à leurs cousins parallèles patrilatéraux. Lorsque aucun de ces actes ne peut être accompli, une solution de recours revient à racheter la part d'héritage des femmes mariées à l'extérieur ou venues de l'extérieur. Quand les *chorfa* prennent femme chez les laïcs, c'est à condition de la déshériter *a priori* de la part qu'elle pourrait obtenir de son mari. De même, ils peuvent se permettre de donner aux laïcs des femmes dépourvues de droit sur l'héritage de leur lignée. Ainsi, pour un *cherif*, donner sa fille à un groupe étranger n'engage à rien en termes d'échange matériel si celle-ci a été préalablement déshéritée. Les *chorfa* considèrent les filles ou les sœurs déshéritées comme de simples « décors » dépourvus de contenu foncier, des coquilles vides dont le devenir ne représente aucun enjeu dans la perpétuation de la communauté et du territoire.

Par l'exhérédation des femmes mariées, les *chorfa* empêchent les affins et notamment les neveux utérins de s'approprier des terres. À ce propos, ils mettent en parallèle leur stratégie de gestion de l'indivision et leur pratique d'entretien des arbres, par l'usage du terme *ayao*, qui désigne à la fois les neveux utérins et les rejets des arganiers. Par ce terme et son utilisation dans le discours, le parallèle est établi entre le développement de l'arbre et la transmission du patrimoine foncier, étant donné que dans les deux cas, il s'agit de se débarrasser des *ayao*, soit physiquement pour les rejets de l'arganier que l'on prend soin d'élaguer régulièrement, soit juridiquement pour les neveux utérins que l'on cherche toujours à déshériter afin de préserver le patrimoine foncier d'un patrilignage. Au regard des oncles utérins *chorfa*, les affins sont ainsi des rejets parasites dont il faut se débarrasser. Cependant, les groupes extérieurs, et notamment les laïcs, sont malgré tout demandeurs de femmes *chorfa*, même déshéritées, car ils considèrent que, d'une certaine manière, ce type de mariage renforce leur lien avec les lignées chérifiennes, pourvues d'un certain prestige statutaire et religieux.

– Enfin, les *chorfa* ont aussi souvent l'habitude de recourir à la captation d'un banni, c'est-à-dire d'un individu venant de loin, chassé de sa communauté d'origine avec laquelle il ne garde plus aucune attache, surtout dans

15. Parmi ces termes et ces expressions de la sainteté, nous retrouvons ceux de « libre », « grandiose », « qui a de la pitié », « pauvre devant le dieu »... Bédoucha mentionne aussi dans le Sud tunisien des formules gratifiantes inscrites au bas des actes de don (*sadaqa*) à l'attention des femmes qui en sont les auteurs (1987 : 89).

le cas de familles accablées par l'existence de veuves ou de filles sans frère en leur sein et encourant des risques de division. Nous consacrerons un chapitre entier à ces itinéraires de bannis dont certains finissent par s'intégrer à la généalogie du groupe d'accueil et par créer des sous-lignages.

Le saint comme inscription de l'unité généalogique du groupe aux frontières du territoire

Le caractère indivis des terres des *chorfa* va de pair avec leur mise en défens, garantie par la malédiction d'un saint et exprimée en termes de sanctuarisation (*cf.* chapitre 7). Le caractère sanctuaire des territoires des lignées chérifiennes, qui relève d'un concept religieux de gestion du sol, l'*agdal*, se manifeste selon deux expressions territoriales de la sainteté : le bornage rituel des frontières du territoire et la présence d'un mausolée de saint au cœur de leur cimetière frontalier. Le saint des *chorfa* est matérialisé aux frontières du territoire de ses descendants par des toponymes associés à des rochers, des arbres, des puits, qui sont autant de bornes rituelles constitutives du tracé des limites du territoire établi par le saint lui-même. Contrairement aux cimetières des laïcs ou des *issuqin* qui occupent des positions plutôt centrales, le cimetière des *chorfa* est positionné à la frontière de leur territoire, là où se trouvent aussi leur mosquée et leur *zawiya* (sanctuaire rituel). De plus, à l'inverse des saints sans descendance des laïcs ou des *issuqin*, dont les tombeaux sont à l'écart ou à l'entrée de leurs cimetières respectifs, les mausolées des saints des lignages chérifiens prennent place au milieu de leurs cimetières frontaliers, entourés par les tombes de leurs descendants. Le positionnement du mausolée du saint, entouré des tombes de ses descendants défunts, au centre d'un cimetière frontalier, inscrit ainsi de manière tangible l'unité du groupe généalogique aux frontières du territoire. Le territoire des *chorfa* se définit donc symboliquement par rapport à sa frontière, marquée du sceau du saint qui est aussi leur ancêtre, il se caractérise donc avant tout par le fait que l'unité généalogique de la communauté est représentée à ses frontières. La configuration spatiale et généalogique du rapport que les *chorfa* entretiennent avec leur ancêtre saint relève du sens social qu'ils confèrent à leur territoire. L'ancêtre saint célébré par les *chorfa* constitue ainsi l'expression territoriale des deux principaux fondements de leur manière de s'inscrire dans le sol : l'indivision dans la consanguinité et la filiation généalogique.

La division des terres et la désanctuarisation des territoires des chorfa

Si la terre d'un territoire de descendants d'un saint vient à être divisée, celui-ci perd son statut de mise en défens et donc sa qualité de sanctuaire. La « désanctuarisation » d'un territoire de *chorfa* provoquée par la division

des terres est interprétée localement par la désertion des *jnoun* musulmans qui y ont été assignés à résidence par le saint, et dont la conséquence est l'annulation de l'effet de la malédiction protégeant ses frontières. Dès lors, les frontières du territoire soumis à division ne sont plus entretenues et célébrées rituellement, elles ne sont plus respectées. Le finage conçu par le saint disparaît petit à petit et plus rien ne manifeste le caractère sanctuarisé du territoire ; le saint finit par être oublié.

C'est suivant cette logique que le discours oral met en scène, par exemple, la manière dont le territoire d'un douar de *chorfa* andalous perdit son statut de sanctuaire (*agdal*). D'après l'histoire orale, ce douar était peuplé par un lignage chérifien, les Aït Aghrabou, venus d'Andalousie et réputés pour leurs savoirs de lettrés et leur *baraka*. Le territoire de ce lignage chérifien, fondé par leur ancêtre, le saint Sidi Ahmed u Chbib, était un sanctuaire dont les frontières étaient réputées pour être gardées par les *jnoun*, comme le sous-entend l'adage arabe suivant : « *Bouaghrabou la takarabou* », « N'approchez pas de Bouaghrabou ! » Le saint avait délimité lui-même le territoire en choisissant quatre collines sur lesquelles il avait construit des cairns pour y poster des *jnoun*. Pendant longtemps, les membres de ce lignage chérifien andalou vécurent unis sur les terres du saint, et ils avaient l'habitude de respecter les conseils de ce dernier et de ne contracter des unions matrimoniales qu'avec d'autres *chorfa* andalous vivant dans d'autres douars de la région. Seulement, quelques générations après la mort de leur ancêtre saint, les savants religieux du lignage décidèrent de casser la malédiction du sanctuaire en autorisant les mariages avec l'extérieur, en l'occurrence avec les lignages laïcs Ida u Bakil de la région, et cela sans pour autant déshériter les femmes. Ces mariages eurent pour principale conséquence la division du territoire entre deux frères andalous, Saïd et Brahim. À partir de ce moment, les *jnoun* quittèrent le territoire et ses frontières ne furent plus respectées. Le territoire des *chorfa* andalous perdit alors son statut de sanctuaire, et le discours précise que c'est justement à cette époque que ces derniers oublièrent leur généalogie. Depuis, la *baraka* des *chorfa* andalous de ce douar s'est éteinte et ces derniers ne sont plus aujourd'hui considérés comme des descendants de saints mais bien comme des laïcs.

L'exemple de ce lignage chérifien andalou nous montre qu'en brisant le lien territorial au saint, les *chorfa* cassent aussi le lien généalogique qui les relie à lui, ce qui conduit inévitablement à l'effritement de leur *baraka* et à la remise en cause de leur statut, au point de finir par être considérés par la plupart comme des laïcs. Le processus de désanctuarisation, conséquent à la division des terres, est l'expression symbolique de la désuétude du lien généalogique au saint et de la laïcisation des groupes chérifiens. C'est ainsi que la division de la terre du saint implique la laïcisation du groupe de descendants qui l'occupe.

LA VALLÉE DE IMI OUGOUNI : UN EXEMPLE D'INDIVISION ENTRE LES TROIS CATÉGORIES SOCIALES

Si les territoires des trois douars décrits plus haut, occupés par trois catégories sociales différentes et faisant tous partie de la même tribu (celle des Aït Nss), sont nettement séparés les uns des autres, il est néanmoins un espace qui leur est commun. La vallée de Imi Ougouni, au fond de laquelle trônent le mausolée du saint des *chorfa* et sa *zawiya* (sanctuaire rituel), marque le croisement des trois territoires et ne constitue pas la propriété exclusive d'un seul douar. Le fond de vallée est, de plus, directement contigu au territoire de la tribu voisine (celle des Aït Abdallah). La vallée n'a pas fait l'objet d'une division foncière des terres même si chacun des douars y revendique un droit d'exploitation. Les pans de la vallée ne sont pas labourés ni cultivés et sont recouverts d'une arganeraie qui se fait de plus en plus dense à mesure que l'on approche des hauteurs. La totalité de cette vallée est qualifiée d'*agdal*, de sanctuaire ; à ce titre, elle s'assimile à une extension spirituelle du territoire du douar des *chorfa* avec lequel elle forme la terre de retraite du saint. Néanmoins, contrairement à la plupart des espaces sanctuaires du pays Aït Ba'amran qui sont exploités exclusivement par les descendants des saints, cette vallée est utilisée par les *issuqin* du douar voisin pour y conduire leurs troupeaux et y prélever le bois nécessaire à leur activité de potier. Ces derniers ont, de surcroît, l'exclusivité sur les grands réservoirs d'eau de pluie construits aux abords de la *zawiya*, réservoirs qui servent d'abreuvoir pour leurs troupeaux. Le parcours pastoral et la ressource en bois sont ainsi principalement réservés aux *issuqin* et la vallée constitue en cela une extension pastorale du territoire agricole de leur douar.

Dans l'un des recoins du fond de la vallée, à quelques centaines de mètres derrière le mausolée du saint, une des seules sources de la région débite continuellement un filet d'eau douce. Cette source, qui porte le nom du saint, est exploitée par les habitants des trois douars. Les *issuqin* l'utilisent notamment pour abreuver leurs troupeaux de caprins. Cependant, l'eau de la source est en grande partie collectée dans un bassin d'où elle est conduite par un canal vers une zone irriguée qui s'étend tout en longueur devant le mausolée. Cette zone irriguée est divisée en deux par un chemin qui la traverse en son milieu : le côté nord, le plus grand en superficie, revient en majorité aux laïcs, alors que le côté sud est réservé aux *chorfa*. Chaque côté est lui-même divisé en parcelles appartenant à des lignages différents. Le parcellaire du côté sud, composé de quatre grandes parcelles cultivées par les descendants du saint, est plus homogène que le parcellaire du côté nord, divisé en dix-sept parcelles dont neuf sont l'usufruit des lignages laïcs du douar voisin et huit, plus petites, qui ont été captées par des affins de ces derniers, qu'il s'agisse de *chorfa* ou de laïcs d'autres douars. Dans ces parcelles irriguées sont plantées diverses espèces d'arbres fruitiers, des fèves et de la luzerne. La répartition de l'eau de source conduite par les canaux

est organisée sous la forme d'une division du temps en seize tours d'eau (*tawalla* en tachelhit ou *nouba* en arabe), un tour équivalent à deux heures. Dix tours d'eau sont attribués aux laïcs et six aux descendants du saint. La totalité de la zone irriguée, les canaux et la source sont protégés des voleurs ou des intrus malveillants par la malédiction du saint. L'ancêtre saint des *chorfa* est ainsi le garant de l'exploitation de la source et de l'irrigation des terrains. Néanmoins, la zone irriguée n'est pas revendiquée par les *chorfa*, ni même d'ailleurs par les laïcs, comme étant leur propriété ; au contraire, ils expliquent que ces parcelles irriguées leur ont été mises en gage. Les *issuqin* affirment que ce sont eux qui leur ont mis en gage ces terres et qu'elles restent donc leur propriété inaliénable bien qu'ils en aient cédé temporairement le droit d'exploitation. Si les descendants du saint veulent bien l'admettre à demi-mot, les laïcs s'évertuent, quant à eux, à nier qu'il s'agisse de la propriété privée des *issuqin* et préfèrent avancer l'hypothèse que ces terres leur ont été mises en gage jadis par des *chorfa* d'un douar lointain.

Lors des années 1990, l'irruption du garde forestier dans la vallée, venu avec l'intention d'y accomplir sa mission de délimitation de la forêt domaniale, a fait surgir des conflits terriens entre les trois communautés, et particulièrement entre les laïcs et les *issuqin*. Considérant l'absence de forme établie de propriété privée sur les pans de la vallée, et en regard du couvert arboré qui s'y développe, les autorités forestières nationales ont jugé légitime de recenser l'arganeraie s'y trouvant comme relevant du domaine de l'État[16]. Suite aux tentatives de bornage du garde forestier et à la menace de la domanialisation de l'arganeraie, les laïcs se sont empressés de délimiter dans la vallée ce qu'ils considéraient être leur propriété. Or, si tout le monde est d'accord pour dire que le pan sud de la vallée revient aux *chorfa* du douar attenant, qui du coup ne ressentent pas le besoin de borner leurs terres, et que les hauteurs du fond de vallée sont comprises dans le territoire de la tribu voisine, le pan nord est convoité et revendiqué à la fois par les laïcs et par les *issuqin*. Les laïcs affirment que ce pan de vallée correspond aux terres que les *issuqin* leur ont vendues jadis, alors que ces derniers dénient toute forme de vente de ces terres qu'ils considèrent faire partie de leur territoire. Pour les laïcs, l'enjeu de cette convoitise est stratégique : il leur faut un accès à la zone irriguée qu'ils cherchent à rattacher à leur territoire. Même si elle n'a pas encore fait l'objet d'une délimitation foncière (*muhafada*) en dépit des nombreuses tentatives de procédure de la part des laïcs, cette partie de la vallée est depuis peu bornée par une limite marquée de pierres blanchies à la chaux. D'après les laïcs, ils auraient eux-mêmes tracé cette frontière afin de délimiter leurs terres dans la vallée. Pour les *issuqin*, cette limite est l'œuvre du garde forestier et ne correspond en

16. L'appropriation des terres de saint par l'État marocain, *via* l'intermédiaire des autorités forestières ou par le biais du ministère des Affaires islamiques dans le cas de statut foncier *habous*, est un phénomène récurrent au Maroc.

rien à une frontière foncière. L'indivision de la vallée est donc contestée et menacée par le conflit terrien entre les laïcs et les *issuqin* provoqué par l'intrusion du garde forestier, alors qu'entre les *chorfa* et les *issuqin* règne une certaine complicité territoriale, puisque les premiers laissent les seconds exploiter les terres de leur saint comme parcours pastoral.

Tout dernièrement, en réponse aux récentes tentatives des laïcs de délimiter officiellement leur propriété dans la vallée, les *issuqin* ont envahi brusquement l'arganeraie Igr u Beluch, propriété collective des lignages du douar de laïcs, et cela, alors même que les femmes de cette localité étaient en train de récolter les fruits d'arganiers. Quelques jours plus tard, quinze chèvres appartenant aux *issuqin* furent retrouvées mortes, suite, selon l'avis du vétérinaire consulté pour l'occasion, à un empoisonnement. Même si les laïcs démentent toute implication dans cette affaire et accusent les *issuqin* d'avoir eux-mêmes intoxiqué leurs propres troupeaux, il semble pourtant probable qu'ils soient les auteurs de cet empoisonnement. Ainsi, à un acte de transgression territoriale et sociale hautement symbolique accompli par les *issuqin*, à savoir la razzia pastorale d'une arganeraie lors des travaux de récolte des femmes, les laïcs ont répondu par la violence physique, l'empoisonnement de chèvres. Cependant, même si la situation entre ces deux douars s'envenime progressivement, la controverse des frontières du pan nord de la vallée n'empêche pas pour autant les habitants des trois douars, lorsque le garde forestier arrive avec ses projets de domanialisation de l'arganeraie, de faire corps afin de l'en dissuader à coups de pierres.

SYNTHÈSE – PARENTÉ, TERRITOIRE ET CATÉGORIES SOCIALES : UN NOUVEAU REGARD SUR LE MAROC

Les exemples ethnographiques exposés incitent à envisager les catégories sociales avant tout sous l'angle des modes de territorialité. À chaque catégorie sociale correspond une manière spécifique de s'enraciner dans le sol et des logiques matrimoniales qui lui sont propres. Le territoire des laïcs s'inscrit dans une logique de relations entre affins et de conflits dans le voisinage, celui des *issuqin* relève du communautarisme lignager et d'une endogamie au sein de la catégorie sociale, alors que celui des *chorfa* s'établit dans l'indivision et la filiation généalogique.

Endochtonie/Exochtonie et la construction de l'identité généalogique des chorfa

Tant chez les laïcs que chez les *issuqin* ou les *chorfa*, les différents mariages entre lignages ne construisent pas des lignées exogames à la manière des Tamouls étudiés par Dumont (1957), car ils sont aléatoires, vont dans un sens puis dans l'autre, sans qu'une logique d'alliance et d'échange ne se

mette en place de manière pérenne. Si les mariages n'obéissent pas à une dynamique de répétition, ils se placent sur une échelle de voisinage qui va du plus proche au plus lointain et sont déterminés par différents critères dont font partie les pratiques d'héritage et le système foncier. La parenté n'est ainsi pas le seul vecteur qui réglemente les unions matrimoniales, le foncier et le territoire en sont deux autres.

Chez les laïcs, les mariages endogames, tout comme les mariages exogames, sont susceptibles d'entraîner un transfert inter-lignagers de droits sur des terres : la propriété des parcelles d'affins circule entre lignages et sous-lignages au gré des unions matrimoniales. Les laïcs pratiquent ainsi ce que nous appellerons l'« exochtonie », à savoir le transfert de droits sur des terres à l'extérieur, conséquent aux mariages. L'exochtonie, qui se limite à un cercle de voisinage restreint, entraîne un risque foncier susceptible de provoquer des conflits entre lignages et en leur sein, et incite à la mise en place occasionnelle d'une solidarité de travail agricole entre affins. La pratique de l'exochtonie implique une dissociation partielle du foncier et du territoire : ceux qui vivent sur le territoire ont des droits sur le foncier, ceux qui possèdent du foncier n'ont pas forcément des droits sur le territoire ; c'est le cas des affins. Par ce faire, le territoire des laïcs est ouvert aux lignages des autres douars laïcs voisins de la même tribu ou d'une autre, même si, par acquisition de terres agricoles par le biais des femmes, ces derniers n'ont pas pour autant accès aux parcours pastoraux et aux autres espaces collectifs. Le parcellaire agricole des laïcs constitue ainsi le terrain privilégié où se tisse la dynamique des alliances et des conflits tribaux et, par-delà, l'organisation segmentaire de la confédération.

Chez les *chorfa*, en règle générale, les mariages exogames, tout comme les mariages endogames, n'induisent aucun échange de terres entre lignages ou sous-lignages puisque les femmes sont systématiquement déshéritées au préalable. Ces dernières deviennent alors, en termes d'échange, des coquilles foncièrement vides, qualifiées par leurs pères de simples « décors ». Si les règles d'héritage des *chorfa* sont les mêmes que celles des laïcs, leurs pratiques d'héritage divergent. Par l'usage du « séquestre agnatique », pour reprendre la juste expression de Jacques Berque[17], les *chorfa* pratiquent ainsi ce que nous appellerons l'« endochtonie », à savoir l'absence de transfert foncier inter-lignagers dans les unions matrimoniales, ce dont résulte l'aspect fermé et indivis de leur territoire. Les *issuqin* pratiquent, eux aussi, une forme d'endochtonie, mais celle-ci ne s'exerce qu'au niveau des patrimoines fonciers des communautés lignagères, et n'est pas provoquée par la manipulation de l'héritage féminin comme c'est le cas pour les *chorfa*, mais elle est assurée *de facto* par l'endogamie entretenue dans la catégorie sociale.

17. Berque utilisait cette expression à propos de l'institution du *habous* dont Bédoucha a défini les grands traits (1987). Ce statut foncier est rare en pays Aït Ba'amran, et il semble qu'au Maghreb, il s'applique beaucoup plus aux terrains irrigués qu'à ceux non irrigués.

L'exemple des *chorfa* vient bousculer les règles statutaires classiques décrites par l'anthropologie du Maghreb, puisque pour ces descendants de saints, dotés pourtant d'un statut religieux supérieur, même si le mariage idéal reste le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, donner sa fille ou sa sœur à l'extérieur n'est pas un problème si on la déshérite au préalable. Les *chorfa* donnent et prennent des femmes à l'extérieur en évitant que leurs beaux-frères puissent avoir une emprise foncière sur leur lignage. La pureté d'un lignage chérifien est estimée en fonction de l'homogénéité de son territoire et non de son sang. Lorsque l'on dit qu'un lignage chérifien est « pur » (*hor*), cela ne renvoie pas tant au sang qu'à la terre. Au niveau de l'évaluation des statuts sociaux, la gestion endogame des terres prime sur la gestion endogame du sang et l'exogamie pratiquée par les *chorfa* ne conduit à aucune forme véritable d'alliance. Ainsi, suivant notre démarche et notre analyse, les unions matrimoniales en terrain marocain, et plus largement maghrébin, gagnent à être mieux comprises par l'utilisation des notions d'endochtonie et d'exochtonie, en sus de celles d'endogamie et d'exogamie, et cela car elles permettent de tenir compte de la dynamique du processus de pratique de l'héritage foncier. C'est ainsi que l'on pourra, par exemple, distinguer l'« endogamie exochtonique » pratiquée chez les laïcs, de l'« exogamie endochtonique » pratiquée par les *chorfa*.

Par le biais du séquestre agnatique pratiqué de manière courante par les *chorfa*, seuls leurs douars présentent une configuration territoriale indivise marquée du sceau de la généalogie, dans le sens où tous les voisins de terre sont parents et se rattachent à un ancêtre commun auquel ils peuvent remonter généalogiquement. Du caractère indivis des territoires *chorfa* découle la reconnaissance par tous de leur dimension d'espace sanctuaire (*agdal*), de domaine de la *baraka* et de la malédiction, deux valeurs caractéristiques du statut de *cherif*. L'indivision est entretenue par les *chorfa* avant tout dans l'objectif d'affirmer une ancestralité généalogique commune à un saint par la filiation duquel on peut se réclamer descendants du prophète Mohammed. L'indivision est le pilier de la mémoire généalogique puisqu'elle donne validité aux papiers de propriétés ancestraux à partir desquels sont constituées les généalogies écrites. Une fois le lien territorial indivis brisé, du fait de l'arrêt de la pratique de l'endochtonie, le lien généalogique au saint est rompu, le territoire est désanctuarisé, et les membres de la communauté concernée perdent leur statut de *cherif* pour épouser celui de laïc. Le territoire est ainsi à la fois essentiel et fatal pour les *chorfa*. Le foncier est à la fois l'assurance de ce qu'ils sont et une menace permanente pour leur statut. L'indivision est ainsi avant tout une affaire de statut. Plus le temps passe, plus l'indivision a tendance à se déliter au fur et à mesure que le groupe n'est plus enclin à respecter sa limitation géographique et ses quotas démographiques, et à empêcher la pratique de l'exochtonie en son sein. En bref, la *baraka* est une valeur difficile à maintenir de génération en génération et tout est fait pour retarder au maximum la

rupture de l'indivision du patrimoine foncier qui en est le support. Le chérifisme se construit à partir d'un mode d'inscription dans le sol particulier, l'indivision, et c'est donc avant tout au niveau de la gestion de l'héritage et des mariages que s'établit le statut de descendants du prophète Mohammed et de détenteurs de la *baraka*, tel que nous pourrons plus amplement le confirmer dans le chapitre consacré aux bannis.

L'endochtonie comme processus de paix, l'exochtonie comme dynamique du conflit

La disposition territoriale des trois douars étudiés laisse envisager une configuration spatiale et historique stratégique, dans laquelle le territoire des *issuqin* de Imi Ougouni se trouve protégé au nord par la valeur guerrière des laïcs de Tanulmi et au sud par la *baraka* des *chorfa* de Igourramen Lmassakine. Dans ce cadre géopolitique, les *issuqin* apparaissent comme les plus gros exploitants agricoles, comme les autochtones qui, afin de se protéger des razzias intertribales, ont progressivement invité sur leurs terres des groupes laïcs puis *chorfa*, les premiers tenant le rôle de guerriers et les seconds, celui d'hommes de la *baraka* pacificateurs. Toujours inscrits dans un nœud territorial, les saints et leurs descendants sont les garants de la paix intertribale et aussi, nous l'avons vu, du commerce, par le biais notamment de l'institution du *moussem*.

Si l'on considère les fondements de la théorie de l'alliance de Lévi-Strauss, en ce qu'ils se rapprochent le plus du point de vue de Thomas Hobbes, selon lequel « l'homme est un loup pour l'homme », l'échange de femmes, provoqué par l'établissement de la prohibition de l'inceste, est le moteur de la paix sociale à partir de laquelle se construit la vie en société : « L'humanité a compris très tôt que, pour se libérer d'une lutte sauvage pour l'existence, elle était acculée à un choix très simple : soit se marier en dehors, soit être exterminée aussi par le dehors » (Lévi-Strauss 1983 : 120). Selon sa théorie, les femmes sont des biens et leur échange « marque le passage de l'hostilité à l'alliance » entre les affins (Ghasarian 1996 : 136). Si cette logique de la société humaine paraît conforme à de nombreux exemples ethnographiques de par le monde, les sociétés du Maghreb, et en l'occurrence celle des Aït Ba'amran, semblent ne pas y obéir, et même plutôt la contredire. L'idée ici développée questionne les fondements universaux de la théorie de l'alliance, à savoir l'obligation de l'exogamie dans la construction de la paix et de la vie sociale. Chez les Aït Ba'amran, la paix est assurée par les *chorfa*, c'est-à-dire par le groupe qui pratique le plus l'endogamie et qui surtout ne met jamais en jeu son patrimoine foncier dans les unions matrimoniales. La guerre, ou plutôt les conflits, entre affins ou entre agnats, sont provoqués par les laïcs, à savoir le groupe qui pratique le plus l'exogamie et qui, surtout, met toujours en jeu son patrimoine foncier dans les unions matrimoniales, y compris au sein du lignage.

L'exogamie chez les laïcs est d'autant plus facteur de conflit entre affins, que l'association de la coutume aux règles islamiques d'héritage alimente le côté aléatoire du sort de la part des femmes en rendant équitables les positions juridiques des lignages concernés par ces mariages exogames, alors que dans le cas du mariage endogame, la famille de la mariée est toujours favorisée. L'exogamie exochtonique, c'est-à-dire le mariage à l'extérieur suivi de transfert de propriétés terriennes, est donc le principal facteur de tensions voire de conflits ouverts, d'abord entre affins, lors de la convoitise des parts d'héritage des femmes, puis entre consanguins, une fois leur patrimoine infiltré par le biais du mariage. Chez les laïcs, les relations entre affins sont synonymes de conflits fonciers et on ne peut pas dire, *a priori*, que celui à qui je prends femme devienne un allié au sens politique du terme. Le mariage provoque une tension permanente entre affins et entre frères, et la violence est ainsi constitutive des relations internes aux laïcs. En porte-à-faux vis-à-vis des fondements de la théorie de l'alliance de Lévi-Strauss, la pratique du mariage apparaît ici, en terrain maghrébin, comme l'instigatrice de conflits sans fin tournant autour des questions terriennes.

Par la pratique de l'endochtonie, c'est-à-dire l'absence de transfert foncier inter-lignagers dans les unions matrimoniales, assurée en grande partie par l'exhérédation des femmes, les *chorfa* préservent l'indivision de leur territoire, et de manière contingente son caractère sanctuaire ; les *chorfa* garantissent ainsi l'inviolabilité des nœuds de frontières intertribales qu'ils occupent, ce qui pallie le risque d'extension territoriale du conflit foncier entre affins. La présence d'espace indivis et de groupes endochtones aux croisements des frontières des tribus et des douars, fait office de tampon dans le champ des conflits fonciers entre douars laïcs voisins provoqués par l'exochtonie. La paix est ainsi assurée par ceux qui se tiennent en dehors de l'alliance, telle qu'elle est définie par Lévi-Strauss.

En ce qui concerne les *issuqin*, le principe de la collectivité lignagère et l'endogamie au sein de la catégorie sociale qui règlent leur organisation sociale constituent la raison principale au fait que les laïcs et les *chorfa* ne les considèrent ni comme des hommes d'honneur, puisqu'ils ne prennent aucun risque foncier susceptible d'engendrer des conflits entre affins, ni comme des hommes de *baraka*, puisque les territoires de leurs douars sont divisés entre lignages. Néanmoins, les *issuqin* restent maîtres de leur territoire grâce à leur lien aux *chorfa* qui leur permet d'avoir un accès exclusif à des ressources, qui, si elles n'étaient pas sous la protection des saints, seraient probablement appropriées par les laïcs. La présence des *chorfa* permet ainsi d'établir un certain équilibre des pouvoirs entre des groupes distincts sur des territoires contigus et les ressources présentes.

La fonction pacificatrice du territoire indivis des *chorfa* se manifeste symboliquement par le charisme protecteur de leur ancêtre saint, son *horm*, dont l'étendue englobe les frontières des douars et des tribus qui lui sont adjacents, pour les faire entrer dans le domaine de l'inviolabilité. Dans notre exemple,

matérialisé au croisement des territoires des trois douars, le saint des *chorfa* inonde de sa *baraka* et de sa malédiction la totalité du tracé des frontières de ces communautés. À partir du point d'ancrage territorial que constitue son mausolée, le charisme de l'ancêtre généalogique des *chorfa* se déploie sur l'ensemble des territoires des trois communautés voisines pour ne former qu'une entité territoriale, sous l'égide de ce saint reconnu par tous. Le saint des *chorfa* figure ainsi une unité idéelle du parcellaire des trois douars, qui vient pallier le déséquilibre foncier provoqué par la division des terres et l'éclatement des territoires lignagers laïcs. Par-delà le territoire de ces trois douars, le même saint marque aussi la frontière entre deux tribus, le long de laquelle sa malédiction et sa *baraka* sont censées être effectives. À la fois saint de la frontière tribale et des trois douars, il est aussi celui de deux autres douars de *chorfa* qu'il aurait fondés et, par là même, des deux autres frontières tribales que ces localités délimitent. Là aussi, mais cette fois par l'intermédiaire des mausolées de ces fils, son charisme est présent. L'étendue du charisme du saint des *chorfa* résonne ainsi de frontière en frontière, en verrouillant les endroits stratégiques du pays Aït Ba'amran et en protégeant les douars laïcs et *issuqin* voisins.

Le rapport aux saints et aux ancêtres comme manifestation territoriale des valeurs sociales

Les différents modes d'organisation sociale et d'enracinement dans le sol propres à chacune des trois catégories sociales s'expriment pleinement dans leurs manières particulières de territorialiser les saints et les ancêtres. Les différents types de mariages et systèmes de gestion du foncier et des mariages pratiqués par les trois catégories sociales donnent à leurs territoires respectifs des configurations sociales distinctes dont les saints et les ancêtres sont les principaux marqueurs. Le positionnement spatial de ces figures saintes ou ancestrales du territoire (matérialisées sous la forme de tombes, de cénotaphes ou de portes) donne en effet à voir des articulations sociologiques distinctes entre le centre et la périphérie :

– Le territoire des laïcs se définit par la multiplicité de ses ancêtres lignagers figurés par les portes communes des concessions, et symbolisant dans le sol une pluri-centralité résidentielle. Le culte rendu par les laïcs aux saints correspond toujours au territoire des affins et constitue un symbole de la pratique du mariage exogame.

– Le territoire des *issuqin* s'articule, quant à lui, autour de la figure de leur saint orphelin, incarnant la centralité de leur communauté, mais aussi autour de la figure de leur ancêtre mythique enterré à côté de la tombe du saint des *chorfa*, marquant la frontière les séparant de la catégorie sociale des descendants du prophète Mohammed.

– Enfin, le territoire des *chorfa* se caractérise avant tout par la figure de leur ancêtre saint enterré aux frontières de leur territoire, et y figurant l'origine de l'unité généalogique et des valeurs de la *baraka* du groupe.

Ces trois types de territorialité partagent néanmoins une référence commune dans la figure du saint des *chorfa*. Les territoires des trois douars étudiés sont en effet focalisés sur le saint des *chorfa* qui marque le croisement de leurs frontières. Le saint est ainsi le point commun à l'inscription territoriale des trois groupes. Pour chaque groupe, il incarne une manière particulière de se représenter la périphérie et, par là même, les modes relationnels particuliers à adopter à l'égard des communautés voisines. Chacun voit dans la figure du saint, l'effigie des normes de relations à entretenir avec le voisinage, et plus largement avec l'extérieur : pour les laïcs, ces normes relèvent du mariage (excepté avec les *issuqin*) ; pour les *issuqin*, elles relèvent de la solidarité dans les travaux agricoles ; quant aux *chorfa*, ils envisagent leurs relations avec l'extérieur comme une manière de perpétuer l'endochtonie et de renouveler la *baraka*.

L'espace territorial revêt des significations symboliques et des valeurs sociales différentes en fonction du système de parenté et de gestion de l'héritage qui lui est associé. Les catégories sociales se caractérisent dans leurs manières de s'établir dans le sol, manières qui, sous l'expression territoriale de leurs rapports aux saints et aux ancêtres, résonnent comme la manifestation de leurs valeurs. Le rapport aux saints et aux ancêtres est ainsi l'expression rituelle et symbolique d'un mode de territorialité qui stigmatise les valeurs propres à chaque catégorie sociale. Pour prolonger la théorie de Raymond Jamous selon laquelle le principe territorial prime sur le principe de filiation, tout en rompant avec les travaux ethnologiques précédents sur le Maroc, qui ont plutôt appréhendé les groupes sociaux en fonction de valeurs acquises *de facto* par l'agnation, nous défendons le point de vue selon lequel les catégories sociales se construisent en rapport à des modèles d'enracinement dans le sol spécifiques, eux-mêmes porteurs et garants des valeurs sociales qui leur sont propres.

Reste maintenant à savoir comment des catégories sociales qui s'inscrivent dans le sol, selon des modes distincts, et qui ont chacune leur propre manière de temporaliser leur lien au sol, construisent une histoire commune. Tandis que les laïcs ne mémorisent que les ancêtres diviseurs du parcellaire, et que les *issuqin* s'affilient à un ancêtre mythique commun, les *chorfa* entretiennent, quant à eux, un lien généalogique écrit les raccordant à un saint. Comment, dans pareil contexte, ces catégories sociales se positionnent-elles les unes vis-à-vis des autres dans l'histoire ?

CHAPITRE 9

REJOUER L'HISTOIRE DU SOL DANS LE PAYSAGE

Tout comme chaque catégorie a sa propre manière de s'inscrire dans le sol, chacune d'elle a aussi son propre point de vue sur l'histoire de l'occupation des terres. Si l'histoire du territoire de la confédération, des tribus et des fractions qui la composent, fait l'objet d'un discours et de pratiques homogènes de la part de tous les Aït Ba'amran, l'histoire du sol des communautés territoriales est interprétée de manière divergente par les catégories sociales. Dans un contexte terrien problématique pour une société maghrébine telle que celle des Aït Ba'amran, où les autochtones et les plus gros propriétaires terriens de la région sont des noirs (en l'occurrence des *issuqin*), qui ont accueilli progressivement des groupes de nouveaux venus (*chorfa* ou laïcs), en leur mettant en gage des terrains, l'histoire du sol est un enjeu permanent d'interprétation des conflits fonciers contemporains entre catégories sociales. Celles-ci ont, en effet, perpétuellement tendance à se situer socialement les unes par rapport aux autres en termes de relation entre anciens occupants et nouveaux arrivants, relation à laquelle chacune d'elles donne un sens historique différent. L'interprétation historique que les membres des catégories sociales se font de l'inscription territoriale de leur propre communauté et de celles qui sont dans leur voisinage, transparaît avant tout dans le discours qu'ils tiennent à propos des ancêtres, et en particulier des saints des lignées chérifiennes, référence généalogique incontournable du lien au sol matérialisée par leur mausolée. Leur lecture de l'histoire du sol se manifeste tout autant dans le regard particulier qu'ils portent sur les traces d'une présence humaine séculaire, à savoir principalement les vestiges des habitats frontaliers occupés jadis en temps de razzias, que dans leur positionnement rituel lors de la commémoration annuelle du saint.

La pluralité des points de vue des catégories sociales sur les figures et les vestiges du passé inscrits dans le paysage n'implique pas pour autant l'absence d'une synergie phénoménologique de l'histoire du sol. Bien au contraire, la dynamique du positionnement historique des catégories sociales les unes par rapport aux autres, manifestée par le chassé-croisé

de leurs points de vue sur le passé, s'opère selon des logiques de l'histoire propres à l'ensemble des Aït Ba'amran. À partir de la diversité des regards sur le passé, ce chapitre se propose donc de saisir la manière dont les Aït Ba'amran configurent le comput de la temporalité de l'histoire du sol.

LE SOUVENIR DES ANCÊTRES AU FIL DU TEMPS GÉNÉALOGIQUE DE L'INDIVISION

À des modes de territorialité différents selon les catégories sociales, correspondent des modes de filiation temporelle aux ancêtres distincts. Les *chorfa* se définissent par un lien généalogique écrit les raccordant à un saint, qui se construit et se pérennise dans la gestion indivise de leur territoire. Les laïcs mémorisent, quant à eux, un lien généalogique non pas écrit mais oral, de moindre profondeur que celui des descendants de saints, et suivant lequel ne sont retenus, après les trois premières générations, que les ancêtres diviseurs du patrimoine foncier et fondateurs de sous-lignages. Les *issuqin* ne se reconnaissent par contre aucune généalogie, mais ils revendiquent une filiation mythique reliant l'ensemble des lignages de leur communauté territoriale à un ancêtre commun. Or si, dans leur manière de s'enraciner dans le sol, chacune des catégories sociales se caractérise par une combinaison particulière entre configuration territoriale et filiation temporelle, l'une d'entre elles prend le pas sur les deux autres pour garantir la production du discours historique sur les ancêtres : celle propre aux descendants de saints, entre indivision foncière et généalogie écrite.

La généalogie des chorfa *comme trame temporelle de l'histoire des ancêtres*

Pour reprendre l'exemple des trois douars voisins habités chacun par une catégorie sociale distincte, si l'ancêtre saint des *chorfa*, reconnu et célébré par tous, est ancré au croisement des frontières de leurs territoires respectifs, il est aussi au cœur de l'histoire de l'enracinement dans le sol des trois groupes. Les *chorfa*, les *issuqin* et les laïcs tiennent un discours divergent à l'égard de ce saint et produisent des récits légendaires structurés par des schèmes antinomiques du point de vue de l'occupation terrienne et de la fondation du territoire, mais qui attestent, cependant, d'une certaine convergence temporelle.

Les *chorfa* du douar Igourramen se réclament descendre du saint Sidi M'hend u Yussuf et détiennent un arbre généalogique écrit qui légitime leur sainte filiation à la lignée chérifienne des Ouazzaniin, dont il est le premier représentant dans la région. D'après eux, leur ancêtre saint descend, comme tous les *chorfa* du Maroc, d'Ali, gendre du prophète Mohammed. Il serait d'origine de la ville de Ouazzane dans le nord du Maroc, qu'il quitta, il y

a environ trois siècles, pour se rendre sur la côte des Aït Ba'amran. À son arrivée, le saint n'aurait trouvé aucune habitation aux alentours et il se serait alors approprié le territoire qui va de Mirleft jusqu'à l'oued qui fait office de frontière du territoire de la confédération. Tel que relaté dans le récit 6 (*cf.* chapitre 2), le saint avait demandé avant sa mort que l'on mette son corps sur une chamelle et qu'on la laisse errer librement en précisant que la place où elle déciderait de résider serait le lieu de son tombeau. La chamelle partit et fit plusieurs haltes en chemin avant d'arriver dans le fond d'une vallée où elle s'arrêta. D'un coup de talon dans la roche, elle fit jaillir une source et disparut à jamais en déposant au préalable le corps du saint à cet endroit. Chacune des étapes de la chamelle correspond à l'emplacement d'espaces sanctuaires jonchant les frontières des tribus et habités par des communautés de membres de la lignée du saint en pays Aït Ba'amran[1].

Tout comme l'itinéraire des saints du *jihad* que nous avions suivi dans le chapitre 3, celui du saint de cette lignée chérifienne part de l'intérieur du Maroc pour aller vers la côte, mais, contrairement à ces derniers, son périple se poursuit après sa mort, cette fois dans le sens inverse, de la côte vers l'intérieur des terres. La chevauchée *post mortem* de ce saint à l'intérieur du pays Aït Ba'amran n'a de sens qu'en rapport à la fondation, qu'elle célèbre aux nœuds stratégiques des frontières des tribus, de territoires voués à être occupés par ses descendants, alors que les saints du *jihad* sont connus pour n'avoir engendré aucune descendance. Dans le récit produit par les *chorfa*, aucune mention n'est faite à un quelconque ancien occupant du sol ; quand le saint arrive, il ne trouve rien. À l'origine de la source, le saint est le garant des travaux d'irrigation et le protecteur de la culture des jardins irrigués. Seule l'interruption de l'errance du saint légitime l'appropriation du sol par ses descendants. L'acte de fondation du territoire frontalier occupé par les descendants du saint y est décrit comme étant le fruit de la volonté divine et de la *baraka* de leur ancêtre, manifestées dans les arrêts de la chamelle le long de son itinéraire, reproduisant en cela l'exemple du prophète Mohammed, dont le chameau désigna, par son refus d'avancer plus loin, l'emplacement de la construction de la première mosquée (Moussaoui 2002 : 220). Ce discours légendaire met ainsi en lumière la filiation généalogique comme principe chérifien d'appropriation terrienne. Le territoire frontalier des *chorfa* est fondé dans un temps musulman dont la continuité est assurée par le lien généalogique. Leur ancêtre saint renvoie à un passé généalogique et musulman qui scelle les origines du territoire et efface toute forme d'occupation humaine le précédant.

1. Il s'agit de Mirleft, où se trouvent les mausolées de deux des fils du saint, Tadrart Igourramen, où fut construit celui d'un autre de ses fils, et Igourramen Lmassakine, où il est lui-même enterré.

Voici maintenant ce que les *issuqin* du douar voisin racontent au sujet du saint des *chorfa* :

Récit 13 : Sidi M'hend u Yussuf le berger

«Le saint Sidi M'hend u Yussuf, ancêtre des *chorfa* Ouazzaniin, est un étranger venu jadis du nord. Il était le berger de notre ancêtre, Moussa u Tiban, dont la tombe est voisine de celle du saint. En réalité, ce n'était pas lui qui gardait les moutons et les chèvres, il confiait le troupeau à un ange pour que ce dernier le fasse à sa place ; chaque jour, le saint se reposait sur une pierre pendant qu'un ange faisait le berger. Le soir venu, rentrant au douar, son troupeau s'avérait toujours être le mieux nourri. Mais un jour, quelqu'un observa la scène et alla répéter à notre ancêtre que ce n'était pas Sidi M'hend u Yussuf qui dirigeait le troupeau, mais un serviteur. Pour cela, notre ancêtre gifla Sidi M'hend u Yussuf qui s'envola de Imi Ougouni jusqu'à Mirleft, sur la côte, là où il lui donna de la terre pour cultiver et pour vivre. Ainsi, notre ancêtre fit don de trois localités à Sidi M'hend u Yussuf, trois localités qui sont aujourd'hui peuplées des descendants du saint.»

Alors que pour les *chorfa*, la figure de leur ancêtre saint est celle d'un nomade garant de l'irrigation et de la culture des jardins inondés, pour les *issuqin*, il est avant tout un berger associé aux pâturages et à la «forêt» ; de la sorte, ils symbolisent leur revendication pastorale sur la vallée dans laquelle est ancré le mausolée du saint. Selon eux, si l'ancêtre des *chorfa* est saint, il a d'abord été le berger de leur ancêtre. Par rapport au récit des *chorfa*, celui des *issuqin* opère ainsi un renversement dans la hiérarchie sociale : le saint y est présenté comme étant subordonné à leur ancêtre mythique. Les *issuqin* n'hésitent d'ailleurs pas à qualifier ce saint d'esclave de leur ancêtre. Dans leur récit, ils se considèrent être à l'origine de la reconnaissance des signes de la sainteté de cet étranger et de son établissement aux frontières, suite au don de terres que lui aurait octroyé leur ancêtre. Le récit présente l'inscription territoriale du saint comme étant le résultat d'une gifle, d'un acte d'autorité de leur ancêtre adressé à l'égard du saint. La principale participation des *issuqin* à l'organisation du territoire des tribus Aït Ba'amran, telle qu'ils la revendiquent, est d'y avoir inscrit la reconnaissance du saint aux frontières. Mais pour eux, cette reconnaissance va de pair avec celle de leur ancêtre mythique, qu'ils disent d'ailleurs être enterré à côté de la tombe du saint, au sein même du mausolée. La relation entre le saint et l'ancêtre des *issuqin* revêt, pour ces derniers, la forme d'un pacte scellé dans le sol par leur contiguïté mortuaire.

Les laïcs du douar voisin n'ont, pour leur part, aucun récit légendaire spécifique concernant le saint des *chorfa* et disent ignorer son histoire. D'après eux, il s'agit tout simplement d'un banni qui aurait trouvé refuge en ces terres, à l'image des autres saints. Si rien n'est raconté sur ce saint, les laïcs de ce douar, hommes et femmes, ont pourtant tendance à le désigner par le terme *dada*, «grand-père», comme s'il était l'ancêtre de leur communauté, et cela sans pour autant revendiquer de généalogie les affiliant à ce dernier.

L'utilisation par les laïcs de l'appellation « grand-père » pour évoquer le saint intervient avant tout dans le cadre des relations rituelles qu'ils entretiennent avec lui, c'est-à-dire principalement lors du rituel annuel de sa commémoration auquel ils participent conjointement avec les *chorfa* et les *issuqin*, mais aussi à l'occasion des nombreuses visites individuelles qu'ils accomplissent à son mausolée pour des raisons thérapeutiques et psychologiques diverses. Si, pour les laïcs, tel que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le saint des *chorfa* est une figure du mariage dans le voisinage, il est aussi une figure de filiation spirituelle qu'ils célèbrent rituellement. Or, tous les ancêtres des laïcs sont considérés comme étant postérieurs à ce saint, ce qui conforte sa position de grand-père spirituel du groupe. Surtout, quand les laïcs évoquent un de leurs ancêtres, ils prennent soin de le situer historiquement à l'époque d'un célèbre descendant du saint. Ainsi, on dit que tel ancêtre a divisé le patrimoine foncier de son lignage pour créer le sien, à l'époque de tel descendant du saint, connu pour son charisme et sa *baraka*. Pour les positionner dans l'histoire, les laïcs envisagent leurs ancêtres comme étant les petits-fils spirituels du saint et les contemporains de ses illustres descendants : à chaque ancêtre mémorisé correspond un ancêtre généalogique des *chorfa*.

Si les laïcs et les *issuqin* contestent la version des *chorfa* sur l'arrivée de leur saint dans la région, les premiers le considérant comme un banni, les seconds le désignant comme le berger de leur ancêtre apical, il n'en reste pas moins qu'il constitue pour eux un repère fondamental pour situer leurs ancêtres dans l'histoire. D'après le discours des uns et des autres, le temps généalogique incarné par le saint des *chorfa* apparaît être une limite de la mémoire de l'histoire des ancêtres. Le discours des *issuqin* tend à rendre leur ancêtre contemporain du saint alors qu'ils sont pourtant présents en ces terres depuis bien plus longtemps que ce dernier, mort il y a environ trois siècles si l'on se fie aux discours et à la généalogie de ses descendants qui ne remonte pas à plus de douze générations. Les *issuqin* calent, en quelque sorte, leur ancêtre mythique au niveau historique de l'ancêtre généalogique des *chorfa*, c'est-à-dire il n'y a pas plus de trois siècles. Les laïcs, quant à eux, situent temporellement leurs ancêtres lignagers comme étant postérieurs au saint et contemporains de ses illustres descendants. Aucun ancêtre des laïcs ou des *issuqin* ne peut être envisagé comme étant antérieur à l'ancêtre généalogique des *chorfa*, alors que ces derniers constituent pourtant la communauté la plus récemment installée en ces terres. La profondeur du passé des ancêtres des habitants d'une région, tel qu'il est verbalisé, est à la mesure de celle de la généalogie de la lignée chérifienne résidant à ses frontières. L'histoire des ancêtres commence avec l'avènement du saint des *chorfa* et, dans le même mouvement, l'antériorité d'occupation du sol des *issuqin* et des laïcs est rendue impensable. En pays Aït Ba'amran, les saints des lignées chérifiennes, en tant que références généalogiques, constituent la limite de la temporalité du souvenir des ancêtres et de l'histoire du sol ; on peut ainsi constater une sorte d'amnésie envers tout type d'ancestralité antérieur aux saints des *chorfa*.

Et pour cause, les *issuqin*, qui sont les plus anciens occupants du sol[2], ne possèdent pas de généalogie écrite et peu de titres fonciers ; ils sont, de plus, qualifiés par d'autres de bâtards, de descendants de chrétiens et d'esclaves noirs, ce qui leur ôte, *de facto*, toute prétention à revendiquer une quelconque filiation généalogique. L'absence de possibilité de revendication généalogique écrite est aussi caractéristique des laïcs, puisque leurs liens généalogiques sont remodelés sans cesse au gré des mariages et des transferts de propriété terrienne entre affins. Leurs généalogies orales ne sont pas construites sur un mode chronologique révélateur de la succession des générations, mais sur un mode segmentaire qui ne retient que les ancêtres diviseurs et qui permet ainsi de positionner les unités de parenté de niveaux différents les unes par rapport aux autres. La généalogie des *chorfa* qui, elle, a un support écrit et daté, constitue une trame temporelle sur laquelle se tisse l'histoire ancestrale des laïcs et des *issuqin*. Le souvenir des ancêtres s'accroche toujours à une généalogie chérifienne. Les ancêtres généalogiques *chorfa* servent de repères temporels aux laïcs et aux *issuqin* pour situer historiquement leurs propres ancêtres. Non pas que ces derniers connaissent par cœur la généalogie des *chorfa* dans sa totalité, ni même les dates de décès de leurs illustres ancêtres ; mais la simple évocation du nom du descendant de saint contemporain à son propre ancêtre permet de situer ce dernier dans une temporalité historique crédible, puisque tout le monde sait que cette référence est datée par écrit sur un document. La généalogie des *chorfa*, qui les relie aux saints et, par-delà, à la famille du prophète, est un gage de vérité historique car elle incarne un temps chronologique, écrit et musulman. L'histoire orale des ancêtres ne peut être racontée qu'en étant subordonnée temporellement à la généalogie écrite de la descendance de la famille du prophète Mohammed résidant dans le voisinage, et donc aux origines de l'islam. La référence à la généalogie des *chorfa* permet ainsi aux laïcs et aux *issuqin* de parler de leur ancestralité dans un temps historique, chronologique et musulman reconnu comme stable, puisque mis par écrit.

Les *issuqin*, tout comme les laïcs, ne peuvent pas se passer des *chorfa* et de leur généalogie, seule garantie à la profondeur et à la véracité de l'histoire musulmane de leur ancestralité. La généalogie des *chorfa*, qui sont pourtant les derniers à s'être installés dans la région, constitue donc le pivot temporel autour duquel s'accroche le souvenir des ancêtres.

Le cycle généalogique de l'histoire et le relais des chorfa *dans l'indivision des frontières*

En pays Aït Ba'amran, il n'y a pas une seule lignée chérifienne, mais plusieurs qui se recommandent chacune d'une origine différente. La coexistence, dans une même région, de plusieurs lignées de descendants de saints,

2. Une ancienneté qu'aucun historien n'a encore su dater précisément (*cf.* chapitre 1).

fondées à des époques diverses, provoque inévitablement des tensions et rivalités entre ces dernières, chacune essayant de s'affirmer comme la plus pure des lignées chérifiennes. La pureté d'une lignée chérifienne, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, s'évalue selon le degré d'indivision des territoires sanctuaires frontaliers que ses lignages occupent et, de manière conséquente, selon la solidité de leur lien généalogique au saint. La généalogie des *chorfa*, garante de la profondeur de l'histoire des ancêtres d'une région, est en effet elle-même relative à l'indivision de leur territoire, condition *sine qua non* de la validité de sa mise par écrit. Plus le territoire frontalier d'un lignage chérifien est indivis, plus sa généalogie est attestée et plus ses membres sont considérés comme de « vrais *chorfa* » ou des « *chorfa* de première catégorie ». De l'état de l'indivision du territoire d'un groupe chérifien dépendent ainsi la solidité de son lien généalogique et son degré de pureté. Or, l'indivision a inévitablement tendance à se désagréger avec le temps qui passe et les générations qui se succèdent.

DOCUMENT 3 Généalogie des grandes familles chérifiennes de la lignée des Idrissides
(Archive privée de Id Lachegar, non daté, Tiznit).

Dans certains cas historiques, où ni les manipulations de l'héritage féminin, ni même l'intégration de bannis, à laquelle nous consacrerons le prochain chapitre, n'ont suffi aux membres d'une lignée chérifienne à préserver leur indivision foncière et donc à entretenir une généalogie écrite, une nouvelle lignée étrangère peut être accueillie et se voir reconnaître d'emblée le statut de *chorfa*, afin de prendre le relais de l'occupation indivise des territoires sanctuaires frontaliers que les premiers n'avaient pas su garder comme tel. Ces nouveaux groupes, dotés de leurs propres saints, constituent-ils déjà des lignées chérifiennes avant d'arriver en ces terres, ou sont-ils adoubés en tant que tels dès leur installation aux frontières ? C'est ce que le discours ne précise pas. Ce qui est certain, c'est qu'ils incarnent des origines chérifiennes que les Aït Ba'amran reconnaissent depuis longtemps puisqu'elles sont mentionnées dans des anciens corpus généalogiques constitués par les savants religieux et qui sont précieusement gardés dans les centres d'érudition religieuse (*madrasa* et *zawiya*). Sorte de canevas des ascendances chérifiennes, ces corpus généalogiques répertorient les différentes branches constitutives des grandes lignées de descendants de la famille du prophète Mohammed et les régions du Maroc auxquelles elles sont affiliées. Au premier rang de ces grandes lignées, figure celle des Idrissides, qui a donné la première dynastie de sultans marocains, et à laquelle la plupart des *chorfa* du pays Aït Ba'amran revendiquent appartenir. Le document 3, référence clef des centres d'érudition religieuse de la confédération, retrace les nombreuses ramifications de la lignée chérifienne des Idrissides et mentionne les régions qui constituent leurs fiefs au Maroc[3]. Les nouveaux groupes d'étrangers qui ont été accueillis aux frontières, suite à la décadence foncière d'anciennes lignées chérifiennes, ont ainsi incarné des origines chérifiennes qui étaient déjà recensées et avérées par les Aït Ba'amran.

Toutes ces origines ne sont pas équivalentes dans le temps historique. Comme en témoignent les ouvrages des historiens locaux[4], l'origine chérifienne Ida u Simelel était foisonnante dans la région, et cela entre le XVIe et le XVIIIe siècle, période pendant laquelle les Aït Ba'amran se positionnèrent en tant que vassaux d'un royaume du Souss alors très puissant, celui du

3. L'arbre généalogique des Idrissides, tel qu'il est constitué par les Aït Ba'amran, regroupe vingt-deux familles de *chorfa* idrissides composées à partir de douze fils de Idriss II (fils de Idriss Ier, premier sultan marocain) et auxquelles correspondent douze régions du Maroc. Ce document fait aussi office de généalogie historique de l'aube de la royauté marocaine vu du Souss et comporte nombre d'interprétations des meurtres et alliances politiques qui en font l'histoire. Les vingt-deux familles sont : Bani Jarmon, Hilalyon, Bani Maymoun, Serguinyon, Kherchafiyoun, Al Hadiyoun, Al Joutiyoun, Al Katiriyoun, Banou Horma, Sekifeyoun, Al Aïmraniyoun, Al Kadiriyoun, Younessiyoun, Al Aalamiyoun, Al Aalayioun, Soulaimaniyoun, Almchichiyoun, Al Wagaguiyoun, Al Ghmariyoun, Al Jaafariyoun, Al Mezwariyoun, Al Khrrakiyoun. Les douze régions du Maroc auxquelles sont affiliées ces familles prestigieuses sont : Fès, Ouazzane, Habta, Telemsan, Sahara, Tahsasaïte, Taza, Badiss, Tafilalte, Jbel Fath, Kerdous, Illigh.

4. En particulier M. Soussi (1960-1963).

Tazerwalt, dont le saint fondateur était lui-même Ida u Simelel. Depuis deux siècles et l'effondrement de ce royaume Soussi, ce sont les *chorfa* Ouazzaniin qui se sont multipliés, des *chorfa* dotés d'une origine qui vient du Nord et que l'on considère plus proche de celle de la dynastie des sultans alaouites. Alors qu'elles n'ont jamais été mentionnées par les historiens du Souss, des lignées chérifiennes se revendiquent aujourd'hui comme étant d'origine sahraouie, en particulier au sud du pays Aït Ba'amran, et cela alors que la confédération cherche justement à tirer profit de la situation politique liée à « l'affaire du Sahara occidental ». Parmi toutes les origines chérifiennes répertoriées, le nouveau groupe d'étrangers incarne toujours celle qui est le plus « à la mode » au moment de leur arrivée, c'est-à-dire celle qui exprime le mieux le positionnement des Aït Ba'amran par rapport à la situation politique contemporaine du Maroc. L'origine chérifienne est ainsi un principe fondateur du passé qui dénote le positionnement des Aït Ba'amran dans le présent de leur rapport avec le reste du Maroc. En tant que point de vue historique sur les relations contemporaines entretenues entre l'intérieur segmentaire du pays Aït Ba'amran et le pouvoir extérieur, à quelle autre meilleure place l'origine pouvait-elle s'inscrire dans le territoire si ce n'est aux frontières ?

D'après ce qu'en dit le discours oral, ce sont toujours les tribus, et donc les laïcs et les *issuqin*, qui ont l'initiative d'appeler de nouveaux groupes aux frontières, et non les *chorfa* en voie de perdition statutaire. Ces derniers sont plutôt poussés à vider les lieux des espaces sanctuaires frontaliers pour laisser place aux nouveaux venus. Les *chorfa* sont ainsi pris en étau dans leur rapport spécifique à la terre : ils sont propriétaires des terres frontalières que les tribus leur ont mises en gage tant qu'ils en préservent l'indivision, mais dès qu'elles tendent à être divisées, ils perdent tout droit dessus. De nouvelles lignées chérifiennes ont ainsi pris le relais de la gestion indivise des territoires frontaliers de groupes de descendants de saints, dont les patrimoines fonciers étaient menacés d'éclatement ou d'abandon. C'est que les groupes chérifiens les plus récemment implantés aux frontières sont forcément les plus aptes à préserver l'indivision de leur territoire puisqu'ils ont moins de problème de descendance, d'héritage et de mariages à gérer. L'indivision du patrimoine foncier est toujours plus facile à préserver au début de l'histoire d'un patrilignage, quand ses membres sont encore peu nombreux, plutôt que lorsque le lignage s'est agrandi et que sa descendance s'est démultipliée. Du fait de l'indivision de leurs patrimoines fonciers, les lignées chérifiennes les plus récemment implantées sont aussi celles dont le lien généalogique à leur ancêtre saint est le plus précis et complet, et à ce titre, celles qui sont reconnues comme étant les plus pures. Des nouveaux *chorfa*, incarnant une origine plus « à la mode » à ce moment, et dont le statut n'a été reconnu que pour servir de rempart aux menaces de division des terres frontalières des *chorfa* qui les précédaient, deviennent ainsi rapidement ceux auxquels l'on attribue la plus grande pureté généalogique, et la *baraka* la plus effective.

La généalogie des nouveaux *chorfa* s'impose toujours comme une référence incontournable au comput de la temporalité de l'histoire des ancêtres des lignages plus anciennement inscrits dans le sol. C'est à partir du saint des derniers arrivés, et non des premiers, que se construit l'histoire des ancêtres. C'est donc toujours sur la généalogie de la lignée chérifienne la plus récemment installée aux frontières d'une région, que se focalise le souvenir des ancêtres des lignages y résidant ainsi que l'histoire de l'occupation des terres. Quel traitement est alors réservé aux *chorfa* plus anciennement installés et à leurs saints ?

En pays Aït Ba'amran, depuis plus de deux siècles, les lignées chérifiennes Ouazzaniin ont tendance à supplanter, en lieu et place, les anciens *chorfa* Ida u Simelel. À cause de l'effritement progressif du patrimoine foncier de certains espaces sanctuaires frontaliers dont ils avaient la garde, la généalogie des lignages Ida u Simelel en question a fini par se déliter, et leurs saints sont aujourd'hui considérés par tous comme n'ayant pas eu de descendance, ce qui condamne leurs membres à ne plus pouvoir se revendiquer comme *chorfa* : c'est l'exemple de la laïcisation. Les *chorfa* Ida u Simelel déchus ont petit à petit laissé place à une nouvelle lignée dont le statut chérifien a été reconnu, en l'occurrence celle des Ouazzaniin, un statut que ses membres garderont tant qu'ils arriveront à préserver l'indivision agnatique des territoires sanctuaires frontaliers qui leur ont été confiés. À propos des lignées de saints du Haut Atlas, Gellner avait parlé d'un « jeu de chaises musicales qui se joue lentement de génération en génération » dans lequel l'ajout de nouveaux participants pousse d'autres à se laïciser et à partir (2003 : 144). Dans l'histoire des territoires sanctuaires frontaliers telle qu'elle est relatée oralement, le rôle des saints des lignées chérifiennes déchues est effacé au profit du saint des nouveaux *chorfa* qui en devient le fondateur. Certes les mausolées des premiers ne sont pas détruits, mais le rôle qu'ils ont tenu dans l'histoire foncière des territoires sanctuaires n'est plus mémorisé, ils ne sont plus raccordés généalogiquement au temps présent et passent dans le mythe. Dans l'exemple des saints Ida u Simelel, leur filiation généalogique au prophète est toujours soigneusement consignée dans les *zawiya*[5], leurs mausolées et leurs noms sont restés célèbres et sont associés au *jihad* originel contre les premiers colons chrétiens (les *Bortugiz*), c'est-à-dire à un événement mythique que l'on considère antérieur à l'arrivée des saints des lignées chérifiennes. Dans d'autres cas, les noms des saints dont les descendants ont été destitués de leur titre peuvent être progressivement oubliés pour être remplacés par des surnoms cocasses du type Sidi Bibi, Sidi u Sidi, Sidi Bounoir (« le saint de la dinde », « le saint du saint », « le saint du bon aloi »), même si personne n'ose détruire leurs mausolées. Ces saints sont souvent désignés par les hommes et plus particulièrement par les *chorfa*, comme étant des créations chrétiennes

5. Ainsi, quand l'indivision éclate, c'est la généalogie reliant les *chorfa* au saint qui est rompue et non celle reliant le saint au prophète Mohammed.

introduites jadis par les colons pour pervertir l'islam. Mais dans l'un ou l'autre cas, les saints des lignées chérifiennes déchues sont toujours projetés dans le temps mythique du *jihad* originel et antérieur à l'arrivée des saints des *chorfa* contemporains, soit en tant que meneurs religieux, soit en tant que marionnettes d'une supercherie chrétienne. Seule reste alors la référence généalogique aux saints des lignées chérifiennes récemment installées dans la région pour temporaliser l'histoire des ancêtres.

Le souvenir des ancêtres s'accroche ainsi à la généalogie des derniers arrivants *chorfa* ; l'histoire de l'occupation des terres d'une région commence à l'arrivée des ancêtres saints des lignées chérifiennes qui y sont le plus récemment installées. Le cycle de l'histoire des ancêtres ne dure ainsi que le temps de la préservation de l'indivision des terres et de la généalogie d'une lignée chérifienne, c'est-à-dire au grand maximum une douzaine de générations. L'indivision des territoires sanctuaires frontaliers rompue, l'émergence d'une nouvelle lignée chérifienne aux frontières reconfigure le comput de la temporalité de l'histoire des ancêtres, pour le réarticuler progressivement autour de leur propre généalogie naissante, c'est-à-dire autour d'une origine qui leur permet de se situer par rapport au contexte politique et religieux contemporain du Maroc.

La division du territoire frontalier des chorfa *et l'amnésie de l'histoire des ancêtres*

Que se passe-t-il dans le cas d'une division foncière d'un territoire sanctuaire de descendants de saint, lorsque aucune nouvelle lignée chérifienne ne vient prendre le relais de la gestion indivise des terres ? L'exemple de la laïcisation des *chorfa* andalous du douar Aït Oughrabou, analysé dans le chapitre précédent, est riche d'enseignements à ce sujet. D'après le discours oral des habitants de la région, ce douar fut habité par un lignage chérifien, fondé par un banni d'origine andalouse, parti du nord du Maroc pour finir par être reconnu comme saint dans le Souss. À son arrivée dans la région, le banni fut accueilli par des laïcs d'origine arabe et plus précisément Ida u Ba'aqil[6], qui lui donnèrent des terres situées entre leur fraction et la fraction voisine. Plusieurs générations durant, les descendants du saint préservèrent l'indivision de leur territoire qui était craint de tous, et ce, jusqu'à ce que les savants religieux du groupe chérifien finissent par marier leurs filles avec les laïcs d'origine arabe du douar voisin d'accueil, sans les déshériter au préalable. La concrétisation de ces mariages entraîna progressivement l'infiltration de parcelles d'affins, propriété des laïcs, au sein du parcellaire du territoire des descendants du saint et, au bout du compte, la division de leur patrimoine foncier, qui remonterait à un siècle si l'on se fie aux papiers

6. Nom dérivé de Ma'aqil, tribu arabe guerrière et nomade venue de l'est et qui envahit le sud du Maroc au XIIIe siècle (Jacques-Meunié 1982 : 66).

de propriétés. La rupture de l'indivision des terres des descendants du saint provoqua la dissolution de leur lien généalogique et la perte de leur statut de *chorfa*. Parallèlement, leur territoire perdit le statut d'*agdal*, d'espace sanctuaire, et ses frontières ne furent plus célébrées ni respectées.

Paradoxalement, de nos jours, les laïcs du douar d'accueil se réclament, eux aussi, d'une origine andalouse alors qu'ils sont pourtant considérés par la plupart des habitants de la région, y compris par leurs voisins andalous, comme étant des Arabes Ida u Ba'akil. Plus encore, il y a environ quatre-vingts ans, ces laïcs auraient même décidé d'arrêter de se rendre annuellement au *moussem* du saint des Ida u Ba'akil, près de Tiznit, pour participer à celui qui rassemble tous les *chorfa* andalous du Souss, dans la région de Tafraoute. Dans le même mouvement, ils changèrent le nom de leur douar pour emprunter celui de la lignée chérifienne andalouse. Les laïcs du douar d'accueil n'ont aujourd'hui aucun souvenir se rapportant à une origine arabe orientale. Ils ne se souviennent pas avoir accueilli les *chorfa* andalous ; bien au contraire, ils affirment être les neveux utérins de ces derniers et avoir constitué leur propre douar il y a moins d'un siècle, à partir des terres héritées par leurs grands-mères. Qui plus est, les laïcs du douar d'accueil sont aujourd'hui incapables de remonter à plus d'un siècle sur l'histoire de leur communauté et de leurs ancêtres.

Les laïcs du douar d'accueil vivent en quelque sorte un drame temporel, dans la mesure où la généalogie chérifienne sur laquelle ils pouvaient fixer et officialiser l'histoire ancestrale de leur groupe a disparu. Par manque de repère chronologique suite au délitement de la généalogie des *chorfa* voisins, les laïcs de ce douar s'avèrent dans l'incapacité de situer historiquement leurs ancêtres qui sont au-delà des générations qu'ils ont connues de leur vivant. Comme les laïcs ne peuvent plus positionner leurs ancêtres dans une temporalité historique officielle et universelle, celle d'une généalogie chérifienne, ils restent muets à leur égard. Les laïcs du douar d'accueil sont ainsi incapables de verbaliser historiquement le souvenir de leurs ancêtres. La mémoire historique du groupe n'a pas de prise sur le temps long, et cela, car il n'y a plus de trame généalogique et chronologique sur laquelle le souvenir des ancêtres pourrait se tisser. Dénuée de référence généalogique chérifienne, la mémoire historique des laïcs n'a plus aucune profondeur ancestrale. Ils sont atteints par une certaine amnésie, à la fois dénégatrice de l'histoire ancestrale du groupe, et aussi aliénatrice car, en perdant le souvenir historique de leurs ancêtres, ils ont aussi perdu le souvenir de leurs origines. Néanmoins, les laïcs trouvent une sorte de salut identitaire dans l'adoption de l'origine des *chorfa* andalous déchus et, dans cette démarche, ils sont même devenus les plus fervents pèlerins du *moussem* qui rassemble chaque année les membres de la lignée chérifienne andalouse.

En laissant les laïcs du douar voisin s'infiltrer dans leur parcellaire, les *chorfa* andalous ont non seulement perdu la crédibilité de leur lien généalogique ainsi que leur pureté et leur statut social, mais ils ont aussi fait

perdre à leurs voisins laïcs la source de la crédibilité historique de leur ancestralité. Or, la crédibilité de l'histoire est en amont de la mémoire collective, elle la détermine dans le sens où on ne retient l'histoire des ancêtres que si celle-ci est crédible, c'est-à-dire si elle est mise en parallèle avec la généalogie d'un groupe chérifien voisin. Indirectement, les *chorfa* andalous déchus ont ainsi poussé et donné l'occasion aux laïcs d'adopter leur propre origine et de tenter de faire des deux groupes une même communauté de laïcs andalous. Car les *chorfa* andalous n'ont pas perdu leur origine, mais le statut lié à leur origine, ce qui nous montre encore que ce n'est pas tant l'origine qui justifie du statut social mais bien le mode de gestion du sol. Si les laïcs du douar d'accueil ont perdu en crédibilité historique, ils cherchent à gagner une valorisation statutaire en revendiquant, en référence au lien maternel, l'origine prestigieuse des *chorfa* déchus, puisqu'en l'occurrence, il vaut mieux être laïc d'origine andalouse que laïc d'origine d'une tribu arabe orientale. Cependant, jusqu'à nos jours, les habitants de la région, y compris les *chorfa* andalous déchus, leur refusent cette origine et continuent de leur imputer des origines arabes orientales, tout en considérant leur participation au *moussem* des andalous comme une mascarade.

La généalogie des *chorfa* sert ainsi de trame chronologique à l'histoire des ancêtres des lignages d'une même région. Ce qui fait la crédibilité de l'histoire des ancêtres, c'est sa propension à être temporalisée en fonction de la généalogie écrite des *chorfa*, descendants du prophète Mohammed. Et ce qui fait la crédibilité de la généalogie écrite des *chorfa*, c'est l'indivision des terres du saint en vertu de laquelle ils sont reconnus être ses descendants. Quand l'indivision des terres d'une lignée chérifienne, dont la généalogie sert de comput à la temporalité de l'histoire des ancêtres des lignages d'une région, est en voie d'éclatement, soit un nouveau groupe est appelé à prendre le rôle de *chorfa* et de garant de l'indivision, et la temporalité des ancêtres se refocalise alors sur leur généalogie naissante, soit les groupes laïcs tombent dans une amnésie historique qui les incite à se raccrocher aux origines prestigieuses des *chorfa* déchus. Tant que le territoire des *chorfa* est indivis, leur généalogie joue le rôle de pivot de l'histoire des ancêtres, mais que la division advienne, que le lien généalogique s'effrite, et le groupe chérifien déchu constitue alors, dans l'attente de la venue d'une nouvelle lignée chérifienne à adouber, un pôle des origines auquel cherchent à s'agréger les laïcs devenus oublieux de leurs propres origines. En pays Aït Ba'amran, il faut toujours qu'il y ait aux frontières, un groupe qui s'astreigne à vivre dans l'indivision et à préserver un lien généalogique écrit afin que le souvenir des ancêtres de la région puisse être verbalisé.

VUES SUR LES RUINES : LA TEMPORALITÉ COLONIALE DE L'HISTOIRE DE L'AUTOCHTONIE

Si l'histoire des communautés territoriales d'une région ne peut remonter au-delà de l'arrivée du saint des *chorfa* les plus récemment installés, quel sort est alors réservé aux vestiges matériels d'un passé plus ancien ? Tout comme le discours sur les saints diffère pour chacune des catégories sociales, le regard que leurs membres portent sur le paysage, et plus particulièrement sur les traces d'une présence humaine séculaire, est loin d'être identique. Le paysage, marqué de la présence des ruines frontalières, attribuées le plus souvent aux chrétiens, constitue le support d'interprétations différentes des règles de l'accès à la terre. La perception du paysage des uns et des autres diverge en fonction des enjeux terriens et le rapport à la terre et à son histoire s'en avère être des plus diversifiés. En ce sens, percevoir le paysage, c'est se l'approprier. Ces regards croisés sur les ruines, s'ils s'avèrent divergents, se réfléchissent néanmoins mutuellement selon des logiques qui relèvent du sens que les Aït Ba'amran donnent à l'histoire de l'inscription des hommes dans le sol.

La contestation de la maîtrise ancestrale de l'irrigation par les issuqin

Dans l'exemple des trois douars voisins, nous avons vu que la source, située dans un fond de vallée, non loin du mausolée du saint, est la propriété commune des trois communautés territoriales dont elle marque le croisement des frontières. L'eau débitée par la source, stockée dans un bassin, est en grande partie conduite par un canal vers les parcelles irriguées qui ont été jadis mises en gage par les *issuqin* aux laïcs et aux *chorfa*. Ces derniers considèrent l'eau de la source comme devant leur être en totalité réservée pour l'irrigation de leurs parcelles, alors que les *issuqin* prétendent avoir, eux aussi, le droit de l'utiliser pour abreuver leurs troupeaux. Hormis la source, d'autres points d'eau de la vallée, tel un ancien puits ou un réservoir d'eau de pluie, sont au cœur de conflits d'usage entre les trois communautés. Chaque groupe a son propre regard et son propre discours sur la source et sur les infrastructures hydrauliques, qui témoignent de ses revendications sur l'eau de la vallée.

Selon les laïcs, la source fut creusée par les premiers colons chrétiens du pays (les *Bortugiz*), bien avant l'arrivée de leurs ancêtres en ces terres. D'après eux, ces mêmes chrétiens seraient aussi à l'origine d'un premier canal d'irrigation dont les restes sont aujourd'hui à peine visibles, d'un puits qui surplombe la source ainsi que d'un réservoir d'eau de pluie jouxtant la *zawiya* (sanctuaire rituel) du saint. Le canal d'irrigation actuellement en service, de construction plus récente et dont le tracé est parallèle à l'ancien canal, aurait été construit, selon les laïcs, par les colons espagnols, de même

que le bassin de stockage. Pour les *issuqin*, en revanche, la source est une création de Dieu, elle était là avant l'arrivée des hommes et n'attendait qu'à être exploitée par des spécialistes des techniques d'irrigation, c'est-à-dire par eux-mêmes. À ce titre, ils se prétendent être les seuls auteurs possibles de l'ancien et du nouveau canal, du bassin ainsi que du puits et du réservoir d'eau de pluie. Enfin, les *chorfa* racontent que la source apparut suite au coup de talon donné dans la roche par la chamelle qui transportait le corps de leur ancêtre saint. Plus encore, selon eux, le bassin, les canaux, le puits et le réservoir d'eau de pluie sont tous le fruit de la *baraka* de leur saint, répandue sur le sol lors des dernières foulées de sa chamelle.

Les regards particuliers que les laïcs et les *chorfa* portent sur ces points d'eau, contestent, chacun à leur manière, leur exploitation séculaire par les *issuqin*. En positionnant les chrétiens colonisateurs comme seuls responsables de la fondation des points d'eau et des infrastructures d'irrigation, le point de vue des laïcs camoufle toute implication des *issuqin* dans l'histoire de l'eau de la vallée : son utilisation fut rendue possible grâce à l'ingéniosité des chrétiens et non à celle des *issuqin*. Les laïcs réfutent ainsi toute dépendance technique envers les *issuqin* qui affirment pourtant être les constructeurs et les réparateurs des canaux. Le point de vue des *chorfa* dissimule tout autant le rôle des *issuqin* dans l'aménagement des structures hydrauliques de la vallée. Mais, au lieu de dénigrer leur ouvrage en l'attribuant aux chrétiens, comme le font les laïcs, les *chorfa* se l'approprient en invoquant l'intervention divine de leur saint. La source, les canaux, le puits et le réservoir seraient l'œuvre de la *baraka* de leur ancêtre saint, et, de ce fait, ils s'attribuent un droit de propriété et d'usufruit inaliénable sur ces points d'eau. Pour ces derniers, le garant de l'irrigation est leur ancêtre et non les *issuqin*. Les discours que les *chorfa* et les laïcs portent sur la source et sur les infrastructures d'irrigation dénigrent ainsi totalement l'histoire ancestrale de la maîtrise de l'eau par les *issuqin*.

L'altérité des chrétiens comme traitement historique de l'autochtonie

Tel que nous l'avons vu dans le chapitre 3, les frontières des tribus et des fractions sont parsemées de ruines attribuées aux chrétiens. Les ruines dispersées le long des frontières, telles celles de greniers à grains ou d'habitations, d'anciens fours à chaux ou de matamores, vestiges des sites de défense habités jadis lors des périodes de razzias, sont perçues par les Aït Ba'amran comme étant d'anciennes infrastructures militaires des chrétiens colonisateurs (caches d'armes, prisons, tranchées, tunnels stratégiques). Nous avions alors émis l'idée selon laquelle ces ruines étaient perçues comme d'anciennes infrastructures militaires chrétiennes, avant tout parce qu'elles étaient situées sur la frontière et qu'elles stigmatisaient ainsi cette dernière comme un front du *jihad* contre les colonisateurs de toutes époques, théâtre de l'avènement

sans cesse renouvelé de la culture musulmane émergeant d'un temps chrétien. Même si cette lecture du paysage frontalier des tribus est une norme qui s'exprime de manière récurrente dans le discours de tout un chacun, en confrontant les points de vue des habitants de douars voisins de statuts différents au sujet d'une même ruine frontalière, on s'aperçoit que ceux-ci ont tendance à diverger voire à se contester. Un des facteurs expliquant ce décalage entre les perceptions que des groupes voisins ont d'une même ruine frontalière réside, tout d'abord, dans son positionnement spatial : les ruines ne sont jamais exactement alignées sur le tracé de la frontière tribale mais plutôt décalées en retrait, à quelques dizaines de mètres de part et d'autre, empiétant ainsi sur les confins des territoires des tribus et des douars environnants qu'ils englobent. Or, la divergence des regards locaux sur une même ruine est relative au statut social de la communauté territoriale aux abords des frontières de laquelle cette ruine s'inscrit. La perception différenciée que les habitants d'une région ont des ruines frontalières insuffle ainsi une dynamique sociale à la norme de lecture du paysage.

Appartenant à la même tribu, les territoires des trois douars voisins étudiés, habités par trois catégories sociales différentes, ont en commun d'être limités à l'est par une frontière tribale (*cf.* carte 8). Des ruines sont dispersées de part et d'autre de cette frontière montagneuse, tant sur le territoire de chacun des trois douars voisins, que sur celui des douars des deux autres tribus adjacentes. Les laïcs, les *chorfa* et les *issuqin* des trois douars voisins perçoivent différemment ces ruines selon des logiques qui néanmoins se répondent.

Toutes les ruines frontalières de la région sont perçues par les *chorfa* comme des restes d'infrastructures militaires chrétiennes, excepté celles englobées dans leur territoire qui constituent, d'après eux, les vestiges des habitats de leurs ancêtres. Pour eux, l'identité des chrétiens, auteurs des ruines, varie suivant le statut social du groupe dans le territoire duquel celles-ci s'inscrivent : les ruines situées sur le territoire des *issuqin* sont l'ouvrage des premiers colons chrétiens (les *Bortugiz*), alors que celles ancrées sur le territoire des laïcs sont d'origine espagnole. De leur côté, les laïcs assimilent les ruines frontalières à des restes d'infrastructures militaires chrétiennes, hormis celles se trouvant sur leur territoire, qu'ils authentifient être les anciens habitats délabrés de leurs propres ancêtres, ainsi que celles incorporées dans le territoire des *chorfa*, qu'ils reconnaissent avoir été fondées par les ancêtres de ces derniers. À leurs yeux, les ruines frontalières positionnées sur le territoire des *issuqin* sont *bortugiz*, alors que celles disposées sur le territoire des douars laïcs des tribus voisines sont espagnoles. Les *issuqin*, quant à eux, nient toute origine chrétienne aux ruines frontalières se trouvant sur leur territoire et affirment qu'elles constituent les restes d'infrastructures résidentielles bâties jadis par leurs ancêtres. Tout comme les laïcs, ils admettent aussi que les édifices en ruines insérés dans le territoire des *chorfa* ont été construits par les ancêtres de ces derniers.

Par contre, ils appréhendent les ruines frontalières intégrées aux territoires des laïcs, du douar voisin ou des douars des deux autres tribus, comme étant l'œuvre de militaires espagnols.

La confrontation des points de vue des trois groupes territoriaux fait apparaître une certaine logique globale à la perception des ruines frontalières. Tous les groupes envisagent les ruines frontalières situées sur leur territoire comme témoignant de l'ouvrage de leurs propres ancêtres. La référence aux chrétiens dans le paysage n'intervient que dans le regard que l'on porte sur les marges d'un autre territoire que le sien ; elle relève de l'interprétation que l'on se fait de l'histoire de la communauté qui y est implantée. L'« étiquette » des chrétiens s'applique toujours à ce qu'il y a d'autochtone aux abords des frontières du territoire d'une autre communauté, à ce qui pourrait y témoigner de sa présence séculaire. Il ne s'agit jamais, en effet, de remettre en question l'ancestralité des constructions, y compris celles en ruines, positionnées au cœur du territoire d'une communauté. C'est la part autochtone des communautés voisines, localisée aux confins de leur territoire, que l'on se représente en termes de chrétienté. Les chrétiens figurent ainsi l'altérité de l'autochtonie des communautés territoriales autres que la sienne ; une altérité qui est à la fois historicisante, puisqu'elle concerne ce qui est en ruine et en camoufle l'autochtonie, et spatialisante, puisqu'elle est toujours identifiée aux abords des frontières des territoires des communautés.

Les points de vue des trois groupes sur les ruines frontalières s'avèrent aussi être complémentaires en raison de l'identité des chrétiens qu'ils mettent en scène. Tant pour les laïcs que pour les *chorfa*, les ruines frontalières inscrites dans le territoire des *issuqin* sont d'origine *bortugiz* (premiers colons chrétiens). L'image des *Bortugiz* est exclusivement associée au territoire des *issuqin*. D'un point de vue global, dans le souvenir que les laïcs et les *chorfa* ont du passé du pays Aït Ba'amran, l'autochtonie des *issuqin* est dissimulée par l'entremise du mythe de la colonisation originelle par les premiers colons chrétiens (*cf.* chapitre 3). La référence aux *Bortugiz* camoufle la trace des ancêtres des *issuqin*, exclus de l'histoire en vertu de la réputation de bâtards imputée à leurs descendants. D'un point de vue plus local, les *chorfa* et les laïcs localisent le souvenir des premiers colonisateurs là même où les *issuqin* sont justement les plus enclins à se représenter leur autochtonie, à savoir principalement aux ruines frontalières situées aux abords de leur territoire et aux points d'eau (même si, pour la source et les autres infrastructures d'irrigation, les *chorfa* y voient l'œuvre de leur saint puisqu'ils les considèrent comme englobées dans leur propre territoire). Le souvenir que les *chorfa* et les laïcs ont de la présence des premiers colons chrétiens sur le territoire des *issuqin* ôte à ces derniers toute légitimité à se revendiquer autochtones. Mais si, d'après le discours mythique sur le pays, les *Bortugiz* sont certes toujours ceux que l'on a chassés, les *issuqin*, eux, sont encore bel et bien là. Or, sur bien des points, l'appréciation que les *chorfa* et les laïcs ont des *issuqin* tend

à les assimiler à des chrétiens : à leurs yeux, ce sont des mauvais musulmans, des bâtards descendants de chrétiens et d'esclaves noirs. Si les *Bortugiz* figurent les *issuqin* projetés dans le passé, les *issuqin* représentent les *Bortugiz* projetés dans le présent. Notons par ailleurs que lorsque ces derniers reconnaissent dans le paysage des ruines d'origine chrétienne, comme c'est le cas de celles situées sur les territoires des laïcs, ils les qualifient d'espagnoles et non de *bortugiz*. Ils semblent ainsi accepter que les *Bortugiz* soient une métaphore exclusive à leur autochtonie. Est-ce à dire que les *issuqin* s'accommoderaient de ce semblant de filiation aux premiers colons chrétiens que les autres leur imputent de manière exclusive ?

Quoi qu'il en soit, l'altérité des Espagnols semble figurer pour tous une autochtonie de second degré, celle de ceux qui sont arrivés après les *issuqin* et avant les *chorfa*, à savoir les laïcs. Les *issuqin* et les laïcs sont certes comparables dans le fait qu'ils sont perçus comme chrétiens dans le passé de l'occupation de leurs territoires ; mais, si les vestiges frontaliers des ancêtres des *issuqin* sont attribués aux premiers colons chrétiens, ceux des laïcs sont imputées aux Espagnols. Si les Aït Ba'amran s'attachent à voir plusieurs vagues de colons dans le passé, c'est donc avant tout parce qu'elles représentent des degrés d'autochtonie différents qui se sont succédé dans le temps. Les ruines situées aux marges du territoire de la communauté la plus anciennement installée sont perçues par tous comme étant l'ouvrage des premiers chrétiens colonisateurs, alors que celles inscrites aux abords du territoire de la communauté voisine, installée après, sont appréhendées comme étant d'origine d'une deuxième vague de colonisation, celle des Espagnols, sachant que dans certaines régions on peut compter de la sorte jusqu'à quatre degrés d'autochtonie. Les noms *Bortugiz*, *Sbbanoun* (Espagnols), mais aussi *Ingliz* (Anglais) ou *Franciss* (Français), sont autant d'évocations d'époques de la colonisation chrétienne à partir desquelles l'historicité de l'autochtonie s'articule. Par le regard que les uns et les autres portent sur les vestiges du passé, la temporalité de l'histoire de l'autochtonie est exprimée métaphoriquement en termes de temporalité de l'histoire de la colonisation chrétienne. Chez les Aït Ba'amran, derrière l'histoire de la colonisation chrétienne se cache toujours celle de l'occupation séculaire du sol. Le registre de la temporalité de l'autochtonie se situe ainsi dans le discours sur l'histoire de la colonisation.

Finalement, seules les ruines frontalières inscrites dans le territoire indivis des *chorfa* ne sont appréhendées par personne comme étant chrétiennes. Au sein de leur territoire, les traces d'une présence humaine séculaire que constituent les ruines frontalières, ne sont pas considérées comme les vestiges de l'ancienne colonisation chrétienne, mais bien comme l'œuvre des ancêtres de ceux qui occupent encore de nos jours le sol, à savoir eux-mêmes. Personne ne voit de trace chrétienne dans leur territoire et les ruines inscrites à sa périphérie sont perçues par tous comme étant rattachées à l'histoire de leurs ancêtres. Dans le territoire des *chorfa*, rien ne peut être attribué à un

temps précédant l'arrivée de leur ancêtre : le saint. L'exploitation séculaire et indivise de leur territoire s'inscrit dans le temps généalogique musulman de la fondation de leur lignage saint, on ne peut pas les dissocier. Connu pour avoir été fondé par une figure allochtone et régi selon un principe indivis et généalogique, le territoire des *chorfa* est ainsi le seul sur lequel on puisse se représenter une présence séculaire musulmane, sans être gêné par une quelconque connotation d'autochtonie. À l'altérité des chrétiens colonisateurs, qui tend à camoufler l'autochtonie des *issuqin* et, à un second degré, celle des laïcs, s'oppose donc l'allochtonie musulmane des *chorfa*.

Le jihad *comme principe d'appropriation terrienne et l'allégeance des* issuqin *au sultan*

Si la référence aux chrétiens permet d'amputer l'histoire ancestrale des communautés voisines, elle constitue aussi un repère pour façonner l'histoire de la légitimité de l'inscription dans le sol de sa propre communauté territoriale.

Selon les laïcs et les *chorfa*, leurs ancêtres respectifs ont participé activement au *jihad* contre les chrétiens dans la région. Les *chorfa* revendiquent avoir pris le relais des saints du *jihad*, ces fameux leaders de la lutte contre les colonisateurs *bortugiz*, arrivés à l'époque où la mer s'est retirée du pays Aït Ba'amran (*cf.* chapitre 3). Pour preuve, de grandes tombes blanches disposées dans le cimetière des *chorfa* du douar Igourramen, au milieu duquel trône le mausolée de leur saint, sont désignées par ces derniers comme étant celles de leurs ancêtres martyrs tombés contre les colonisateurs chrétiens de toutes époques. Les membres de la lignée chérifienne Ouazzaniin, dont ils font partie, ont d'ailleurs repris à leur compte le titre de *morabitin*, celui de meneur du *jihad* mystique contre soi et du *jihad* contre les chrétiens, que portaient auparavant les *chorfa* Ida u Simelel désormais déchus. Tout comme les *chorfa*, les laïcs attestent aussi de l'accomplissement des hauts faits du *jihad* par leurs ancêtres mais, à la différence des premiers, leurs souvenirs de ces affrontements se limitent à une histoire récente, celle des événements de 1957-1958 et du soulèvement des Aït Ba'amran contre les Espagnols. Tant pour les *chorfa* que pour les laïcs, le souvenir du *jihad* s'inscrit toujours là où ils localisent les sites chrétiens. Les batailles auxquelles leurs ancêtres auraient participé sont toujours circonscrites aux sites qu'ils perçoivent comme chrétiens, c'est-à-dire à la périphérie des autres communautés territoriales que les leurs, en particulier celles des *issuqin*. Telles qu'elles sont relatées par les *chorfa* et les laïcs, les scènes du *jihad* dont les héros sont leurs propres ancêtres se déroulent toujours sur le territoire d'une communauté voisine, et non sur la leur. En percevant comme chrétiennes les ruines qui sont situées de part et d'autre des frontières tribales, à l'exception de celles situées sur leur propre territoire villageois, les groupes chérifiens et laïcs placent l'histoire des ancêtres de leurs communautés

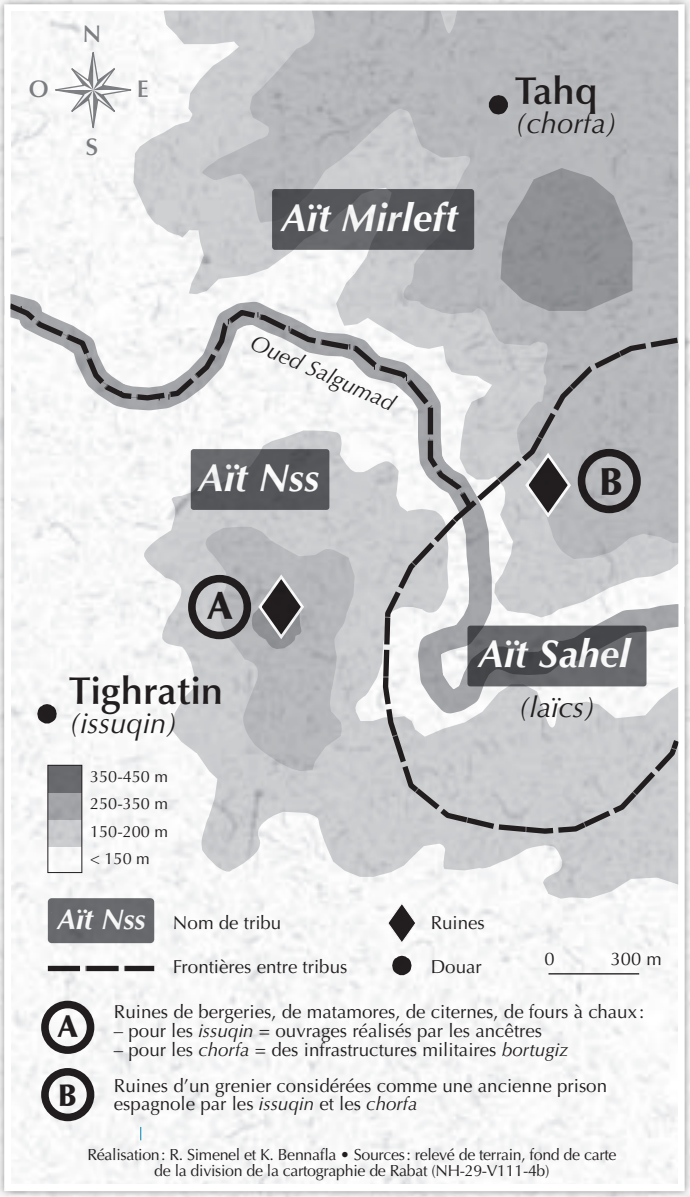
sous le sceau du *jihad*. Pour ces derniers, la lutte contre les colonisateurs chrétiens est la filière historique par laquelle ils revendiquent le primat du droit de conquête territorial comme principe d'inscription dans le sol, aux dépens du droit d'ancienneté d'occupation terrienne. En prenant valeur de légitimité d'appropriation terrienne, le *jihad* des *chorfa* et des laïcs remet ainsi en cause la validité de tous les anciens contrats de mise en gage liant ces derniers aux *issuqin*. Le *jihad* contre les chrétiens est ainsi, pour les laïcs et les *chorfa*, le schème historique autour duquel s'articulent les conflits territoriaux contemporains entre anciens occupants et nouveaux arrivants.

Quels discours tiennent alors les *issuqin* à propos de ce *jihad* que les autres groupes ne cessent de briguer en tant que principe historique fondateur du territoire ? Si bon nombre de communautés d'*issuqin* restent muettes à ce sujet, certaines empruntent des points de vue qui retournent la situation historique du *jihad* en leur faveur. C'est le cas des *issuqin* du douar de Tighratin, voisin d'une autre communauté de *chorfa* Ouazzaniin qu'ils ont accueillie, il y a environ deux siècles, et à laquelle ils ont mis en gage des terres en échange d'une poignée de rials, de deux pains de sucre et de l'hospitalité pour plusieurs repas. Les territoires des deux communautés sont séparés par un oued qui fait office de frontière territoriale entre deux tribus Aït Ba'amran (*cf.* carte 8). Pour les *chorfa*, l'oued frontalier marque de manière stricte la limite foncière séparant les terres qu'ils exploitent, et qu'ils considèrent aujourd'hui comme leur propriété privée, de celles des *issuqin*, alors que pour ces derniers, le territoire des *chorfa* est indissociable du leur.

Le conflit foncier tournant autour du statut des terres jadis mises en gage s'exprime pleinement dans la perception différente que les membres des deux communautés ont des stigmates du passé des frontières. Deux sites en ruine font l'objet d'une joute de lecture du paysage auxquels se livrent les *chorfa* et les *issuqin*. L'un d'eux est ancré au sommet d'une montagne surplombant l'oued frontalier du côté du territoire des *issuqin*, l'autre site est accroché sur les hauteurs de la rive opposée de l'oued, un peu plus en amont, aux marges du territoire du douar de laïcs attenant à celui des *chorfa*. Le premier est composé de ruines de bergeries, de matamores, de citernes d'eau et de fours à chaux, alors que le second est constitué d'un grenier à grains en ruine. Voici ce qu'en disent les deux communautés :

Récit 14 : Le siège de Bimougaïn (selon les *chorfa*)

« Le sommet de la montagne connue sous le nom de Bimougaïn, sur le territoire des *issuqin*, était jadis occupé militairement par les *Bortugiz* qui y creusèrent des tranchées et des caches d'armes. Les *Bortugiz* furent les premiers à s'être installés dans la région et ils y aménagèrent de nombreuses places fortes comme celle-là. Puis, les Espagnols sont venus et s'installèrent sur l'autre rive de l'oued où ils établirent leur quartier général et où ils construisirent une prison. Les Espagnols décidèrent alors d'assiéger la position des *Bortugiz* pour s'accaparer leur territoire. Un jour, après des semaines de siège, les Espagnols aperçurent de leur quartier général, un bœuf qui descendait de la montagne où étaient postés les *Bortugiz* pour se diriger vers l'oued. Ils s'empressèrent



CARTE 8

Perception comparée des ruines frontalières par les *issuqin* et les *chorfa* en pays Aït Ba'amran

d'attraper le bœuf, l'égorgèrent et lorsqu'ils lui ouvrirent le ventre, quel ne fut pas leur étonnement quand à l'intérieur ils trouvèrent du blé. Les Espagnols ont alors cru, qu'en pleine période de famine, les *Bortugiz* avaient encore assez de grains pour en donner à leurs bovins et qu'ils avaient donc la capacité de résister encore longtemps au siège alors qu'en réalité, ils venaient là de sacrifier leur dernier bœuf. Impressionnés, les Espagnols levèrent le siège et décidèrent de respecter la frontière marquée par le lit de l'oued. Quelque temps après, nos ancêtres sont arrivés et luttèrent contre les Espagnols jusqu'à ce qu'ils les aient chassés des terres de cette rive de l'oued.»

Récit 15 : Le siège de Bimougaïn (selon les *issuqin*)

«C'était l'époque de la famine, le bled n'avait rien à manger. Les Espagnols ont assiégé nos ancêtres qui s'étaient réfugiés au sommet de la montagne de Bimougaïn, là où ils avaient creusé des matamores pour y stocker le grain et des réservoirs d'eau de pluie. Nos ancêtres étaient engagés, en tant que soldats, dans la guerre du sultan Moulay Ismaël contre les Espagnols et défendaient leurs terres. Ils étaient connus sous le nom de «ceux du tas de blé des chrétiens» (Aït Tghit n ben iroumin), car même s'ils étaient musulmans, leurs pères s'étaient mariés avec des femmes *bortugiz*. Après plusieurs semaines de siège, au moment où ni les uns ni les autres ne trouvèrent plus de quoi manger ni boire, nos ancêtres eurent l'idée de nourrir un bœuf avec du blé, pourtant si rare à cette époque, de l'attacher pour l'empêcher de s'abreuver, puis, de le relâcher quelques jours après afin qu'il se dirige directement vers l'oued pour y étancher sa soif. Ce fut chose faite, le bœuf descendit de la montagne et s'arrêta en effet au bord de l'oued pour se mettre à boire. Les Espagnols descendirent de leur quartier général, qui se trouvait sur l'autre rive de l'oued, et attrapèrent le bœuf. Affamés, ils décidèrent de l'abattre pour le manger et c'est en lui ouvrant le ventre qu'ils trouvèrent le blé. Ils imaginèrent alors que le bétail de leurs ennemis assiégés se nourrissait exclusivement de blé, et ce, en pleine période de sécheresse, et en déduisirent que leur siège ne pourrait jamais venir à bout de nos ancêtres ; sur ce, les Espagnols quittèrent pour un temps la région.»

Comme l'indique le premier récit, les *chorfa* identifient la trace des chrétiens, sous la forme de tranchées, de caches d'armes, de prisons et d'un quartier général, tant dans les marges du territoire des *issuqin* que dans celles du territoire des laïcs. Cette disposition spatiale du souvenir que les *chorfa* ont de la présence militaire des chrétiens répond à leur propre revendication territoriale d'aujourd'hui, selon laquelle leur territoire serait délimité par celui des laïcs qui lui est attenant et par le territoire des *issuqin*, qui, d'après eux, s'arrête de l'autre côté de l'oued. Les *issuqin*, quant à eux, localisent la trace des chrétiens uniquement aux frontières du territoire des laïcs, et considèrent les ruines englobées dans leur territoire comme étant celles de matamores et de réservoirs d'eau de pluie construits par leurs ancêtres. Pour eux, la trace des chrétiens se situe exclusivement entre leur territoire et celui des laïcs, et non entre leur territoire et celui des *chorfa*. Ils signifient de la sorte que leur territoire s'étend jusqu'aux limites du territoire des laïcs pour englober le territoire des *chorfa*.

Les *chorfa* et les *issuqin* ont des points de vue convergents au sujet de l'identité et du rôle des chrétiens auteurs des ruines situées aux confins

du territoire des laïcs. Tant pour les uns que pour les autres, ces ruines sont l'œuvre des Espagnols qui occupaient jadis les terres aujourd'hui propriété des laïcs. Dans les deux récits, les Espagnols sont présentés comme des envahisseurs issus d'une deuxième vague de colonisation, arrivés en ces terres après les *Bortugiz*, considérés comme les premiers colons. Dans le regard que les membres des deux communautés portent sur les ruines englobées dans le territoire des laïcs, la présence séculaire de ces derniers, en tant qu'autochtones de second degré (postérieurs aux *issuqin*), est substituée par l'altérité des Espagnols. C'est à propos des auteurs des ruines intégrées au territoire des *issuqin* que les points de vue des uns et des autres divergent. Si, dans les deux récits, il s'agit d'anciens occupants assiégés par les envahisseurs espagnols et qui finissent par les repousser grâce à la ruse, leur identité n'en reste pas moins très controversée. Pour les *chorfa*, les auteurs de ces ruines d'infrastructures militaires sont les *Bortugiz*, ces chrétiens à la fois colons et premiers habitants du pays, dont la référence dissimule, nous l'avons vu, l'autochtonie première des *issuqin*. Pour les *issuqin*, ce sont leurs ancêtres qui ont aménagé des matamores et des réservoirs d'eau en haut de la montagne puis qui s'y sont réfugiés lorsque les Espagnols les ont assaillis. Cependant, ils établissent tout de même un lien entre leurs ancêtres et les *Bortugiz* (sans pour autant matérialiser ces derniers dans le paysage). Leur discours désigne en effet les *Bortugiz* comme les oncles maternels de leurs ancêtres réfugiés en haut de la montagne. La filiation aux anciens occupants chrétiens par la voie utérine permet ainsi aux *issuqin* de revendiquer une certaine forme d'autochtonie, tout en préservant leur statut de musulman par le père. Face aux colons chrétiens, les *chorfa* présentent leurs ancêtres tant comme les derniers arrivants que comme les premiers habitants musulmans de la région. Le *jihad* contre les Espagnols, dont leurs ancêtres se sont portés garants, légitime leur présente inscription dans le sol et leur appropriation des terres. Les *issuqin*, quant à eux, qualifient leurs ancêtres, assiégés par les Espagnols, de soldats du sultan Moulay Ismaël et projettent ainsi l'événement du siège au cœur de l'histoire du *jihad*, mené par le sultan marocain contre les chrétiens. La référence faite, dans le discours des *issuqin*, à la figure du sultan du Maroc, comme leader de la guerre sainte contre les Espagnols, est d'autant plus significative qu'elle est justement absente du discours des *chorfa*, qui se considèrent eux-mêmes comme les seuls meneurs du *jihad*.

Le point de vue des *issuqin* sur les ruines met en lumière une autre manière de revendiquer son enracinement dans le sol, basée non plus sur le *jihad* des saints mais sur l'union matrimoniale avec les premiers colons chrétiens et l'allégeance au sultan du Maroc. La perception différenciée, que les membres de ces deux communautés ont des ruines frontalières, révèle les conceptions originales que chacun des deux groupes sociaux se fait de la manière dont on peut s'inscrire dans le sol, et du rapport entre anciens occupants et nouveaux arrivants : pour les *chorfa*, c'est le *jihad* ; pour les *issuqin*, c'est l'union

matrimoniale, la ruse et l'allégeance au sultan. Si les *issuqin* s'accordent au discours des *chorfa*, en s'affichant comme la figure contemporaine la plus proche des premiers colonisateurs chrétiens, ils le réfutent parallèlement en désignant leurs ancêtres comme les plus fidèles serviteurs des sultans marocains et confèrent ainsi des valeurs musulmanes à leur appropriation du sol.

La perception qu'un Aït Ba'amran a des ruines frontalières de sa région relève d'une logique de négation de l'autochtonie des communautés territoriales voisines de la sienne, hormis celles des *chorfa*. Selon cette lecture des paysages frontaliers, l'exploitation séculaire du sol par les *issuqin* ainsi que leur maîtrise ancestrale de l'irrigation sont dénigrées par la référence aux premiers colons chrétiens. Entre les *issuqin* et les laïcs, la différence dans le traitement de leur autochtonie se joue à un degré d'écart en termes d'altérité : celle des *issuqin* est attribuée aux premiers colons chrétiens, celle des laïcs est imputée aux colons espagnols arrivés après. La temporalité de l'autochtonie est ainsi conceptualisée sous la forme de la temporalité historique de la colonisation chrétienne. Seuls les *chorfa* échappent à ce registre métaphorique faisant passer l'ancienneté d'occupation du sol sous la figure de la colonisation : leur territoire est reconnu comme ayant été fondé exclusivement selon des valeurs allochtones et musulmanes. Mais l'altérité des chrétiens n'est pas seulement invoquée pour se substituer à l'autochtonie des communautés voisines, elle légitime aussi l'inscription dans le sol de sa propre communauté, par le biais du *jihad*, pour les *chorfa* ou les laïcs, ou par la voie de l'union matrimoniale avec les premiers colonisateurs et l'allégeance au sultan marocain, pour les *issuqin*.

L'AUTRE HISTOIRE DU SOL : LE RITUEL DE COMMÉMORATION DU SAINT DES *CHORFA*

Si l'autochtonie des *issuqin* est dénigrée par les autres groupes, elle se manifeste néanmoins au grand jour le temps d'un rituel particulier. Chaque année, au printemps, les saints des lignages chérifiens résidant en pays Aït Ba'amran sont célébrés par leurs descendants mais aussi par les habitants des communautés qui leur sont voisines, qu'il s'agisse de laïcs ou d'*issuqin*. Ces rituels, auxquels ne participent que des hommes, portent le nom de *lhedit*, « le cadeau », en référence au sacrifice d'un bœuf dédié au saint avec la viande duquel seront préparés des tagines consommés collectivement. Le bœuf, les frais de l'organisation du rituel ainsi que le paiement pour l'année à venir de l'officiant religieux de la *zawiya* du saint, sont financés par la *ziyart* (une offrande de visite dont le prix est fixé en argent) versée obligatoirement par chacun des descendants du saint mais aussi par ceux du voisinage qui le désirent. C'est au cours de ce rituel que les *issuqin* incarnent successivement différentes figures historiques et symboliques relatives à leur statut d'anciens occupants du sol.

Le saint Sidi M'hend u Yussuf, dont le mausolée est niché dans le fond de vallée qui marque le croisement des frontières des trois douars voisins respectivement habités par des laïcs, des *issuqin* et des *chorfa*, est commémoré, chaque premier jeudi du mois de mars, par les habitants des trois communautés. La commémoration de l'ancêtre saint des *chorfa* est le seul rituel de l'année qui rassemble les habitants des trois communautés voisines. Le rituel se déroule à l'intérieur et tout autour de la *zawiya* attenante au cimetière des *chorfa*, au milieu duquel se trouve le mausolée du saint. Ce jour-là, les *issuqin* sont les premiers à arriver sur le site et à l'investir en nombre de manière particulière : une partie d'entre eux se place à l'entrée du site, adossée au muret de clôture du cimetière, tandis que les autres se tiennent debout aux différents points d'eau des proches alentours (citernes, puits, source, bassin, canaux). Un vieil homme *issuqin* est assis devant la porte d'entrée du cimetière afin d'y recevoir l'aumône des visiteurs. Les *issuqin* sont ainsi positionnés de telle sorte qu'en arrivant dans le site, ils soient les premiers à être salués, qu'on doive les solliciter pour s'approvisionner en eau pendant le rituel et, qu'en entrant dans le cimetière, il faille verser une aumône au vieil *issuqin*. Dans l'espace du rituel, ils sont ainsi inévitables. Surtout, leur occupation particulière de l'espace tend à suggérer, aux yeux de tous, l'effectivité de leur statut d'anciens occupants du sol et de maîtres de la gestion de l'eau. Les seuls participants au rituel qui ne saluent pas les *issuqin* à leur arrivée sont les jeunes *chorfa* venus des autres localités du pays Aït Ba'amran habitées par la même lignée. Ces derniers les évitent en gagnant la *zawiya* non pas par le chemin principal, mais en traversant les parcelles irriguées dont ils ont escaladé les clôtures. Le passage des jeunes *chorfa* dans ces parcelles s'apparente à une razzia pendant laquelle le pillage des fruits de saison, oranges et citrons, s'accompagne de cris hystériques et de comportements agités. Les jeunes *chorfa* qui se qualifient alors de *moujahidin* semblent ainsi narguer l'aspect formel du rituel et remettre en cause le protocole des salutations bienséantes adressées aux *issuqin*.

Une fois l'heure du repas sacrificiel sonnée, les *issuqin* quittent leurs places pour rejoindre les autres dans la *zawiya* afin de manger ensemble les tagines préparés avec la viande du sacrifice, puis de réciter une prière collective. Pendant le rituel et plus particulièrement lors du repas, les laïcs et les *chorfa* ont l'habitude d'interpeller de manière récurrente les *issuqin* par le terme « oncle maternel », *khali*. Or, teintés de plaisanterie, de complicité et dépourvus de tout sentiment de honte, les rapports qu'entretiennent les *chorfa* et les laïcs avec les *issuqin*, pendant le repas, s'apparentent, en effet, à la relation qu'un homme a avec son oncle maternel. Si l'emploi du terme *khali* peut avoir un aspect péjoratif dans la langue courante, dans le temps du rituel il témoigne surtout d'une relation de parenté avec les *issuqin* que les *chorfa* et les laïcs acceptent de feindre pour un jour. En désignant tous les *issuqin*, y compris les jeunes, comme leurs oncles maternels, les *chorfa* et les laïcs leur confèrent de la sorte un statut d'aînés. C'est ainsi par exemple qu'ils laissent

les *issuqin* mettre la main aux tagines en premier, ces derniers affichant par ce faire leur droit d'aînesse. Durant la prière collective, tous les hommes invoquent le saint en prononçant le terme «grand-père», *dada*, comme si l'ensemble des membres des trois communautés voisines se reconnaissait être ses descendants. Le rituel met ainsi en scène, de manière éphémère, une parenté entre les membres des trois communautés voisines, parenté construite autour d'une filiation agnatique au saint des *chorfa* et de la désignation des *issuqin* comme oncles maternels. Le temps d'une journée, le rituel fait de la contiguïté territoriale entre les trois communautés, au lieu même du mausolée marquant l'entrecroisement de leurs frontières, un lien de parenté. Ce n'est que pendant le rituel de commémoration du saint que les rapports entre les hommes des différents douars s'apparentent à ceux d'une grande famille. En rattachant spirituellement les laïcs et les *issuqin* à la filiation généalogique des *chorfa*, la parenté rituelle donne l'illusion d'une indivision territoriale idéelle entre les trois communautés voisines qui justifie l'intervention de la *baraka* et la protection du saint sur l'ensemble du territoire des trois douars.

Le terme *khali*, «oncle maternel», avec lequel les *chorfa* et les laïcs s'adressent aux *issuqin*, ne témoigne pas seulement d'une parenté rituelle, mais fait aussi office d'aveu d'une parenté historique. Lors du repas et de la prière, les *issuqin* ne cessent de mentionner le nom de leur ancêtre et d'affirmer que l'emplacement de sa tombe se trouve dans le mausolée, à côté de celle du saint, ce que les *chorfa* et les laïcs veulent bien pour un temps admettre. Or, une tombe jouxtant celle d'un saint, contrairement à celle d'un homme ordinaire qui sera toujours enterré auprès de son père et de ses frères, est habituellement attribuée à son beau-père, s'il s'agit d'un homme. Le voisinage mortuaire entre le saint des *chorfa* et l'ancêtre des *issuqin* signifierait que le premier soit le beau-père du second. Le saint étant considéré comme un banni, reconnaître que l'ancêtre des *issuqin* soit enterré à ses côtés revient à accepter l'idée que le premier se soit marié avec une des filles du second en arrivant en ces terres afin de s'y fixer. Cependant, aucun des récits oraux sur l'arrivée du saint ne fait justement référence à sa femme, comme si l'éventuelle union matrimoniale originelle qu'il aurait contractée avec l'ancêtre des *issuqin*, pourtant suggérée par leur contiguïté mortuaire, était un sujet tabou. L'éventualité du mariage du saint avec une femme *issuqin* n'est donc évoquée que pendant le rituel, de la bouche même des *chorfa* qui utilisent le terme *khali* pour s'adresser aux *issuqin*. Par ailleurs, l'utilisation rituelle du terme *khali* par les laïcs est à raccorder au fait qu'en temps ordinaire, ils racontent que leur premier ancêtre était un banni qui se maria à son arrivée dans la région, avec une femme *bortugiz*; ce qui revient à avouer à demi-mot qu'il s'est marié avec une femme *issuqin*. En désignant les *issuqin* comme des oncles maternels, les *chorfa* et les laïcs avouent donc quelque chose d'inavouable en temps ordinaire: leurs ancêtres étaient des bannis qui, à leur arrivée en ces terres, ont pris femmes chez les *issuqin*.

La prière collective récitée, les *issuqin* s'en vont discrètement récupérer, en lieu et place du sacrifice, leur part d'aumône constituée de morceaux de viande crue du bœuf. D'après les *chorfa*, si les *issuqin* viennent au rituel de commémoration de leur saint, c'est uniquement pour y recevoir l'aumône (*sadaqa*). D'ailleurs, remarquent-ils, dès que les *issuqin* ont reçu leur part de viande crue, ils s'en vont. Les *issuqin* joueraient-ils en quelque sorte le rôle de mendiants rituels ? À moins que l'« aumône » soit en fait un impôt foncier camouflé ? Si tout le monde reconnaît la légitimité de l'aumône concédée aux *issuqin*, dans la pratique rituelle, tout est fait pour la traiter comme les restes du cadeau du saint. Des restes du sacrifice du bœuf dédié au saint des *chorfa*, l'on fait ainsi une aumône aux *issuqin*. Or, le sacrifice effectué pendant ce rituel ne comporte aucune référence aux *joad*, ces *jnoun* convertis à l'islam par le saint, auxquels sont pourtant habituellement destinés, en guise d'offrande, les restes du sacrifice (sang et déchets de viande crue) afin de les maintenir à l'écart de l'espace des hommes. Ici, ce sont les *issuqin* qui récupèrent les restes du sacrifice, à savoir de la viande crue qu'ils consommeront cuite, mais chez eux, contrairement à la viande du cadeau du saint qui est cuisinée et consommée sur place. Tout comme aux *jnoun* musulmans, les restes du sacrifice sont offerts aux *issuqin*, après un moment de convivialité partagée, afin de les tenir à distance de manière décente et cordiale, de les contenir dans leur retranchement spatio-historique et d'établir les bases de relations de bon voisinage et de cohabitation pacifique selon le régime de l'évitement. Dans ce rituel, les *issuqin* jouent le rôle des *jnoun* musulmans et donc de la figure de l'Autre autochtone, à la fois indispensable et méprisé et que l'on cherche à maîtriser spatialement. Si les *issuqin* s'apparentent rituellement à des *jnoun* musulmans, cela signifie aussi que leur statut de musulman est dépendant de leur relation au saint des *chorfa* qui les aurait convertis à l'islam.

Le rituel de commémoration du saint des *chorfa* se décompose ainsi en trois séquences qui mettent en scène les *issuqin* dans trois rôles rituels différents, chacun de ces rôles évoquant une des facettes du traitement de leur statut d'anciens occupants du sol. Au début du rituel, ils sont ceux qui accueillent, qui distribuent l'eau et qui reçoivent l'aumône, et sont ainsi reconnus au grand jour comme les anciens habitants de la région face auxquels les jeunes *chorfa* se comportent comme des *moujahidin* en se permettant de razzier, devant leurs yeux, les parcelles irriguées. Puis, le temps du repas sacrificiel venu, ils sont mis au rang d'oncles maternels, les laïcs et les *chorfa* acceptant, le temps de la commensalité, de suggérer l'inavouable en temps ordinaire, à savoir qu'ils sont tous descendants de bannis et de femmes *issuqin*. Enfin, après le repas, ils s'assimilent aux *jnoun* du saint en recevant la part crue du sacrifice, et désignent de la sorte ce dernier, ainsi que ses descendants, comme les dépositaires de leur statut de musulman.

Séquence par séquence, le rituel met ainsi en perspective les différentes figures historiques et symboliques incarnées par les *issuqin* : la figure de maîtres

du sol et des eaux qui leur doit d'être comparés à des *Bortugiz* contre lesquels les jeunes *chorfa* simulent une razzia, leur figure d'oncles maternels qui les positionne en tant que groupe d'accueil des ancêtres bannis des *chorfa* et des laïcs, et leur figure de *jnoun* musulmans, qui, tout en les plaçant du côté des non-humains, garantie aux yeux de tous la pérennité de leur statut de musulmans.

La confrontation des points de vue sur le passé propres aux laïcs, aux *chorfa* et aux *issuqin*, qui transparaissent dans leurs discours sur les saints et les ancêtres, dans leurs perceptions des ruines frontalières et dans leurs comportements rituels, révèle une dynamique bien particulière des logiques stratégiques de positionnements historiques des uns par rapport aux autres. Le rôle de trame temporelle, remplie par la généalogie des lignées chérifiennes les plus récemment installées, à laquelle s'accroche l'histoire ancestrale des différentes communautés voisines, laïcs ou *issuqin*, ainsi que la négation de l'autochtonie manifestée par la référence aux chrétiens et au *jihad* dans l'interprétation des vestiges du passé, configurent une histoire sociale du territoire qui commence avec l'arrivée des derniers venus aux frontières. Selon cette logique historique renversée, ces derniers venus sont les premiers occupants musulmans et s'avèrent dotés, à ce titre, d'un statut religieux valorisé, celui de *chorfa*, alors que les premiers arrivés, les *issuqin*, ont un statut social très déprécié. De ce point de vue, les *chorfa* et, à un moindre degré, les laïcs, prennent l'ascendant historique sur les *issuqin* et réfutent ainsi la filiation territoriale, constituée par les anciens contrats de mise en gage, qui les relient à eux. Mais les *issuqin* ne sont pas en reste, car, d'une part, certains d'entre eux affichent leur propre vision du passé, en revendiquant quelque chose d'une autochtonie par le biais de leur filiation aux premiers colonisateurs chrétiens et de l'allégeance politique de leurs ancêtres aux anciens sultans du Maroc, et, d'autre part, puisque le rituel continue de conférer une certaine déférence à l'égard de leur statut d'anciens occupants du sol et d'oncles maternels, même si, pour les *chorfa* et les laïcs, ce statut n'est pas vraiment celui d'humains.

La mise en regard des points de vue des catégories sociales sur le passé fait ainsi ressortir des logiques de l'histoire propres aux Aït Ba'amran : l'histoire orale des ancêtres est temporalisée en fonction de la généalogie écrite des derniers venus ; la temporalité de l'autochtonie est exprimée en termes d'histoire de la colonisation ; et le rituel de commémoration du saint synchronise toutes les facettes du traitement historique de l'autochtonie et de l'ancestralité.

Pour aller au bout du questionnement posé en début d'ouvrage sur les logiques d'enracinement des Aït Ba'amran dans le monde, reste maintenant à savoir comment les patrilignages, et en particulier les lignages chérifiens, se reproduisent dans l'espace et dans l'histoire.

CHAPITRE 10

COMMENT DEVIENT-ON DESCENDANT DU PROPHÈTE ?

La circulation des hommes et son pendant, l'intégration d'étrangers, constituent l'une des principales caractéristiques historiques et anthropologiques des sociétés maghrébines qui n'a cependant jamais fait l'objet d'une analyse approfondie. Pourtant, dès le XIVe siècle, Ibn Khaldûn considère l'exil masculin comme un trait saillant des sociétés du Maghreb, et il qualifie même le processus d'intégration d'étrangers au sein des lignages qu'il suscite de « secret de Dieu » qui se produit fréquemment (1997 : 202-203). Dans le champ des recherches en sciences humaines sur le Maghreb, la circulation des hommes est néanmoins toujours restée dans l'ombre de la circulation des femmes, phénomène privilégié de l'anthropologie. Mais qu'en est-il des bannis, des exilés, des fugitifs, de tous ces hommes qui prirent la route pour ne jamais revenir, à la recherche d'une nouvelle vie et d'un foyer à épouser, et qui ont fait et refait l'histoire des lignages et des tribus ?

Au Maroc, depuis des siècles, le bannissement est une institution juridique légiférée par le droit coutumier des tribus. En cas de crime, de vol, de viol, d'adultère ou pour des raisons de rivalité politique, afin d'éviter une escalade de la violence entre les groupes concernés, les hommes désignés coupables pouvaient être expulsés de leur lignage et de leur tribu et condamnés à prendre la route de l'exil en quête d'un territoire d'accueil[1]. Une fois chassé de son lignage, le banni (*amzouag*) est dépourvu de lien familial et de lien d'héritage, il est vierge de toute filiation et son objectif principal, pour continuer d'exister socialement, est de trouver dans une autre tribu une femme à épouser. Parfois, le système de bannissement faisait l'objet d'un accord entre deux tribus qui s'échangeaient leurs proscrits respectifs, l'une servant d'exil aux bannis de l'autre, et *vice versa*. Plus encore que dans le territoire des tribus, les bannis mais aussi les fugitifs ont toujours été enclins à être accueillis dans les *zawiya*, ces sanctuaires refuges situés aux frontières des

1. De brèves références au système du bannissement ont été faites par certains auteurs dont Gellner (2003 : 129), Berque (1955), Sebti (1992 : 62).

tribus et dont les territoires sont occupés par les descendants d'un saint[2]. Comme l'écrit Paul Pascon, « les sanctuaires ont été longtemps des zones de refuge pour les princes déchus, pour les réfugiés politiques, pour les fugitifs de droit commun. Ils sont donc les centres rassembleurs des déracinés, qui, sans d'autres biens que leur connaissance de l'ailleurs, sont conduits à être des marchands, des intermédiaires, des clercs et des artisans » (1983 : 255). Le pays Aït Ba'amran, avec ses nombreuses *zawiya*, est depuis longtemps réputé dans tout le Maroc pour être une terre d'exil. De nos jours, avec l'emprise de plus en plus prégnante du système judiciaire étatique, le bannissement coutumier de tribus en tribus est de plus en plus rare. Cependant, le pays Aït Ba'amran est toujours enclin à accueillir, certes en moins grand nombre, des étrangers, le plus souvent fugitifs, comme des repris de justice ou des barons de la drogue en cavale, que l'on continue d'appréhender localement comme des bannis. De manière globale, tout étranger qui cherche à s'installer durablement en pays Aït Ba'amran est aujourd'hui considéré comme un banni, comme un individu ayant été chassé de sa tribu, coupé de ses liens familiaux et démuni de ses droits d'héritage. Comme le rappelle un adage très célèbre dans la région : « Maudit soit celui qui entre parmi nous et qui en sort sans parenté. » Ainsi revêt-on du costume du banni l'étranger qui demande à rester, dénigrant de la sorte sa parenté antérieure pour le pousser à prendre femme dans sa nouvelle terre d'accueil. C'est à ce titre que le terme « banni » est employé ci-dessous.

Malgré la diminution du nombre de bannis accueillis depuis cinquante ans, l'histoire du pays n'en reste pas moins totalement cristallisée autour de ces personnages. Tous les hommes Aït Ba'amran se revendiquent d'une origine extérieure et disent descendre d'ancêtres bannis ou se résignent à l'avouer au cours de rituels communs. D'après les récits oraux, ce pays aride n'a cessé d'être peuplé et repeuplé par des vagues successives de bannis depuis que le roi Salomon en fit une prison. Au premier rang de ces bannis, figurent tous les saints dont les origines prestigieuses imprègnent les frontières de la confédération et des tribus qui la composent. Contrairement au traitement mortuaire habituel, qui consiste à enterrer un homme ou une femme à côté de son père, pour marquer ainsi le lien de consanguinité et la patrilocalité, les saints sont enterrés à côté de leur beau-père, célébrant de la sorte le lien entre affins et le principe matrilocal qui les relient à leurs groupes d'accueil. L'exil des hommes est ainsi considéré comme le principe fondateur des patrilignages en terre Aït Ba'amran et l'union avec le banni comme le mariage idéal. Mais quelle est donc la place du banni dans la dynamique sociale et historique des lignages, et en quoi le rôle qu'il y tient justifie-t-il une telle valorisation idéologique ?

2. Gellner mentionne la fonction d'espace refuge des établissements de saints sans véritablement analyser le phénomène qu'il considère pourtant comme étant récurrent dans tout l'Atlas (2003 : 154).

LES RAISONS DE L'ACCUEIL DES BANNIS ET LE RÔLE DU MARIAGE

Les raisons qui poussent les lignages à accueillir des étrangers sont différentes en fonction des catégories sociales. Les premiers lignages à avoir invité des exilés sont sans nul doute les *issuqin*, les noirs autochtones, qui eux-mêmes se définissent comme des descendants des bannis de Salomon (*cf.* récit 4). Comme les laïcs et les *chorfa* (descendants de saints) le suggèrent dans le temps du rituel, leurs propres ancêtres étaient des bannis qui, en arrivant en ces terres, ont été reçus par les *issuqin* chez qui ils prirent femme. S'il est difficile de retracer avec précision l'histoire de l'arrivée des premiers ancêtres laïcs et *chorfa*, nous pouvons tout de même avancer l'hypothèse qu'un des intérêts pour les noirs autochtones à accueillir ces bannis, comme le laisse envisager la disposition territoriale des communautés des trois catégories sociales, était de s'entourer de lignages de guerriers et d'hommes de la *baraka* qui protégeraient leurs territoires des razzias intertribales. Les *issuqin* ont tout à fait conscience des motivations liées à la protection territoriale qui ont conduit leurs ancêtres à recourir aux bannis, et ils continuent d'ailleurs de définir les descendants des bannis qu'ils ont accueillis, comme des gardiens (*andaf*). Parallèlement, le recours aux bannis constituait une manière pour les *issuqin* de se procurer de la main-d'œuvre pour les travaux des champs. D'après eux, leurs ancêtres auraient installé les bannis, d'une part, en leur donnant ou en mettant en gage des terres en l'échange d'une somme d'argent symbolique et, d'autre part, en leur procurant des femmes afin qu'ils puissent engendrer une descendance et former leurs propres groupes. En contrepartie, les *issuqin* obtenaient l'assurance de la solidarité des bannis et de leurs descendants en matière de travaux agricoles, tout au moins pour les premières générations. Ces bannis, ainsi que leurs proches descendants, étaient tenus de donner un « coup de main » à leurs hôtes notamment pour le labour et la récolte. Au gré des vicissitudes de l'histoire démographique, telles les famines, les épidémies ou l'émigration vers les villes, les *issuqin*, autrefois propriétaires exclusifs des terres qui constituent le pays Aït Ba'amran, se sont progressivement délestés des parcelles les moins fertiles et les plus éloignées des points d'eau, au profit de bannis et cela, afin que ces derniers les protègent et puissent fournir en retour une force de travail disponible pour leurs terres. Les bannis et leur descendance n'ont ainsi guère été intégrés au sein des lignages *issuqin* par le biais des mariages contractés ; ils ont juste été invités à constituer des groupes voisins autonomes, mais solidaires sur le plan de la défense et du travail agricole.

Dans un second temps, après avoir formé leurs propres lignages et segments politiques, les *chorfa* et les laïcs initialement accueillis par les *issuqin* peuvent à leur tour jouer le rôle d'hôtes pour l'arrivée d'étrangers sur le territoire Aït Ba'amran. Cependant, les raisons et la manière dont ils accueillent les bannis sont radicalement différentes de celles des *issuqin*.

Un patrilignage perdure comme unité spatiale et historique tant que son patrimoine (qu'il s'agisse d'un patrimoine résidentiel pour les laïcs, ou résidentiel et terrien pour les *chorfa*) reste indivis dans le giron de sa descendance mâle. Le temps passant et les générations se multipliant, il arrive que les terres d'un lignage, et plus rarement sa résidence, tombent en grande partie entre les mains des femmes. Les situations les plus fréquentes de risque d'appropriation par les femmes du patrimoine résidentiel ou terrien d'un patrilignage sont l'absence de descendance mâle (femmes sans frère) et le veuvage (du point de vue du lignage du défunt)[3]. Dans les deux cas, afin d'éviter l'éclatement du patrimoine lignager entre affins provoqué par le mariage de l'héritière avec un homme d'un lignage voisin ou d'une autre tribu, tout en cherchant à reproduire sa descendance agnatique, le lignage a alors recours au banni, puisqu'on est sûr avec lui que sa famille ne réclamera pas ses droits d'héritage. Recourir à un banni permet d'assurer l'indivision du patrimoine lignager en évitant que la fille sans frère ou la veuve ne se marient avec un homme d'un autre lignage. Ainsi, le banni est soit capté par le lignage du père de sa femme, s'il s'agit d'une fille sans frère, soit par celui du beau-père de sa femme, si celle-ci est veuve. En effet, dans le cas du veuvage, seul le lignage de l'homme que la veuve a initialement épousé a intérêt à capter un banni puisqu'il cherche, par là même, à éviter la fuite des parts héritées du mari défunt ; en revanche, le lignage de la veuve a tout intérêt à ce qu'elle le reste et ne cherchera pas à ce qu'elle se remarie.

Le mariage avec le banni représente l'unique possibilité, pour un père qui n'a que des filles, de pérenniser sa lignée tout en préservant l'indivision de son patrimoine. En l'absence de compensation matrimoniale, puisque le banni n'a bien souvent rien à mettre en gage dans le mariage (en tout cas pas de biens immobiliers), celui-ci offre aux membres de sa belle-famille l'assurance d'une force de travail pour entretenir leurs terres et garantir la pérennité de l'unité de résidence. La motivation du père qui n'a que des filles, à accueillir un banni, est de pouvoir garantir l'entretien et l'occupation de son patrimoine jusqu'à ce que celui-ci puisse être transmis à ses petits-fils qui seront automatiquement intégrés dans sa filiation agnatique. Le banni est en effet appréhendé par les membres du lignage de sa femme comme un géniteur qu'ils cherchent à utiliser pour servir de relais dans la gestion des terres et de la résidence, le temps que ses fils, transformés en descendants « agnatiques » de leur grand-père maternel, en héritent la propriété.

Dans la société Aït Ba'amran, les veuves ont une certaine liberté d'action qui leur permet de se remarier à leur guise, tout en restant souvent réfractaires à l'idée d'être exhérédées. Le mariage avec le banni est, pour le lignage du défunt, un pis-aller face à la menace constante que constitue

3. Dans une moindre mesure, mentionnons aussi le cas de la divorcée qui, selon le droit coutumier, récupère la moitié des terres appropriées par le couple pendant la durée du mariage (*tamazelt*) au même titre que la veuve, sauf que cette dernière hérite en plus des parts de son mari défunt.

le retour de la veuve dans sa famille, ou son remariage avec un homme d'un groupe voisin, dont les conséquences sont la fuite des parts qu'elle a héritées de son mari à l'extérieur du patrimoine du lignage[4]. Chez les *chorfa*, qui doivent veiller à maintenir l'indivision de leur territoire, les veuves sont systématiquement encouragées à se marier avec un banni puisque, héritières de leur mari, elles constituent un danger de fuite des terres. Chez les laïcs, qui laissent cours au transfert de terres entre lignages, seules les veuves ayant hérité de la résidence du sous-lignage du défunt sont poussées à s'unir avec un banni, afin de préserver l'indivision résidentielle du patrilignage[5]. Le mariage des veuves avec des bannis était donc pratique courante en pays Aït Ba'amran, et leur rencontre était même facilitée lors des *moussem* commerciaux et de certains rituels féminins. Comme avec une femme sans frère, on attend du banni qu'il gère les terres et la résidence de la veuve dont la propriété est destinée à être transmise à leurs propres enfants au même titre qu'à ceux de son premier mariage, en tant que membres à part entière de la lignée du père du mari défunt.

Le mariage avec le banni est un type de mariage à la fois allogamique, puisqu'il s'agit de reproduire le lignage par un étranger, et « endochtonique » (*cf.* chapitre 9), car il n'induit pas de risque de transfert de propriété vers les affins, le banni n'ayant plus aucun lien de parenté avec le groupe dont il a été exilé. Le mariage avec le banni, qui implique de fait la matrilocalité, est contracté afin de ne pas s'embarrasser de beaux-frères potentiellement menaçants. Paradoxalement, en favorisant l'endochtonie (l'absence de transfert foncier inter-lignagers dans les unions matrimoniales), le mariage avec le banni, tout en faussant les règles du jeu de l'alliance, donne un coup de pouce à l'exogamie inter-tribale, si par exogamie on n'entend plus uniquement la circulation des femmes et des biens, mais aussi celle des hommes et de leur force de travail.

Dans l'histoire de l'intégration des exilés en pays Aït Ba'amran, le mariage avec le banni sert deux desseins différents : pour les *issuqin*, ce mariage permet de produire une descendance de guerriers ou d'hommes de la *baraka* tributaires et solidaires de leurs oncles maternels, c'est-à-dire d'eux-mêmes ; pour les lignages laïcs et surtout les lignages chérifiens, ce mariage est un subterfuge permettant de se reproduire dans l'espace et dans le temps, en utilisant ces hommes dépourvus de liens familiaux comme des géniteurs et des travailleurs.

4. Jusqu'à ce qu'elles soient âgées, les veuves restées célibataires sont redoutées et sont souvent réputées pour exercer un pouvoir de malédiction.

5. C'est le cas du veuvage après un mariage au sein d'une même concession lignagère (mariage avec la cousine parallèle) et en l'absence de frère du défunt. Les autres sous-lignages n'acceptent jamais que le sous-lignage de la veuve s'accapare la maison du défunt tout en restant sous le même toit commun : aussi les laïcs ont-ils recours au banni plutôt que de se diviser dans la honte ou de s'entretuer entre cousins.

LA PARENTÉ PAR HÉRITAGE : DU GÉNITEUR AU FONDATEUR

Le modèle du banni comme simple géniteur s'avère être, dans les faits, un idéal pour la famille d'accueil, idéal souvent contrecarré par l'ambition du banni lui-même d'entrer dans l'histoire du lignage. Raymond Jamous, dans son étude sur les structures sociales dans le Rif, distingue deux modèles possibles d'intégration d'étrangers dans un lignage : soit l'étranger endosse le rôle du simple géniteur dont le nom sera effacé, soit « le nom de l'étranger n'est pas effacé, mais au contraire intégré dans le groupe agnatique : il devient le fondateur d'une lignée et même d'un segment de patrilignage » (Jamous 2002 : 52). Cependant, l'auteur ne s'attarde pas sur les conditions de l'effectivité de l'un ou l'autre de ces modèles ; pourquoi dans tel exemple, l'étranger joue-t-il le rôle d'un simple géniteur, alors que dans tel autre, il devient l'ancêtre fondateur d'un sous-lignage du groupe qui l'a accueilli ? Dans ce dernier cas, nous pourrions nous demander quelle place il occupe dans la généalogie du lignage d'accueil et comment se positionne le sous-lignage qu'il a fondé par rapport aux autres. Toutes ces questions ne peuvent être résolues sans prendre en compte le rapport à l'héritage qui donne toute sa dynamique au processus d'intégration des bannis, bannis qui cherchent toujours à devenir des fondateurs, et qui font tout pour ne pas être cantonnés au simple rôle de géniteur.

Le destin historique du banni et de sa descendance dépend en grande partie du sort de la propriété résidentielle et terrienne héritée par la femme avec qui il s'est marié. Le lignage qui accueille le banni a, au départ, comme projet de l'utiliser comme un géniteur et de capter ses fils afin de leur transmettre l'intégralité du patrimoine de leur mère. Dans le cas d'une femme sans frère, pour assurer cette transmission, son père se sert le plus souvent d'un acte coutumier, dénommé *ta'asibt*, « acte de substitution ou d'adoption », qui lui permet de placer un ou plusieurs petits-fils en lieu et place d'un fils qu'il n'a pas eu, et de les faire hériter de ses biens, même en présence d'autres héritiers[6]. Néanmoins, il ne peut empêcher qu'à sa mort, la propriété et les titres écrits soient gardés par sa fille le temps que ses enfants soient en âge de pouvoir les exploiter et en prendre possession. Dans le cas d'une veuve, si son beau-père est lui-même décédé, ce qui est courant, elle a alors tout pouvoir de décision sur les biens qu'elle a hérités de son mari, mais les frères de ce dernier, s'ils existent, l'incitent à léguer de son vivant (par l'intermédiaire de l'acte de *sadaqa*) ses parts d'héritage à ses fils, qu'ils soient de son premier mariage ou du banni. Si tout se passe comme l'espérait le lignage d'accueil, dans les deux cas, l'héritage qui devait revenir aux femmes (et, potentiellement, par le biais d'un nouveau mariage, à des hommes d'autres lignages) sera transmis aux fils

6. Les *fuqaha* disent de l'acte de *ta'asibt* qu'il est l'équivalent du *tenzil*, acte de substitution dans la *chari'a*. Pourtant le droit coutumier accorde à cet acte plein effet alors que dans la *chari'a* il ne peut concerner qu'un tiers de la part à hériter (Lafond 1948 : 71).

du banni qui seront intégrés dans la filiation agnatique de leur grand-père maternel ou dans celle de l'ex-beau-père de leur mère ; on transforme alors des descendants utérins ou des descendants d'une affine en descendants agnatiques. Les fils de la femme sans frère et du banni seront positionnés dans la généalogie du lignage d'accueil en tant que fils de leur grand-père maternel, puisqu'ils auront reçu leurs parts d'héritage à ce titre, leur mère n'ayant joué qu'un rôle de transmetteur. Les fils de la veuve et du banni seront placés dans la généalogie du lignage d'accueil comme fils du défunt mari puisqu'ils héritent de sa terre par l'intermédiaire de sa femme qui n'est autre que leur mère. Ne possédant aucune propriété, le banni, quant à lui, n'est pas considéré comme un « vrai homme » et n'est donc pas mémorisé dans l'histoire des ancêtres ; son nom est tout simplement oublié. Le banni remplit ici la simple fonction de géniteur, ce qui permet, sous couvert de matrilocalité, de reproduire la lignée agnatique en l'absence de descendance masculine, ou lorsque le décès d'un homme confère à une femme la dangereuse liberté d'action d'une veuve.

Voici les schémas de parenté et de généalogie qui correspondent aux mariages du banni géniteur avec une sœur ou avec une veuve :

SCHÉMA 2 Parenté, héritage et généalogie dans le cas du banni géniteur marié avec une femme sans frère

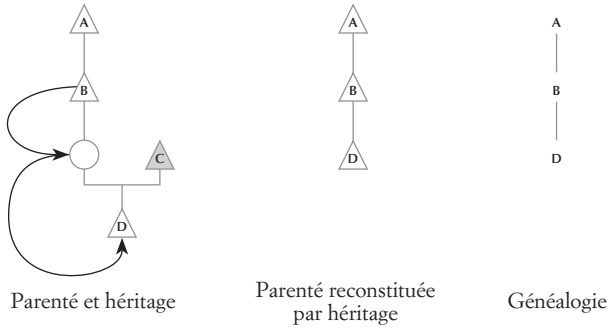
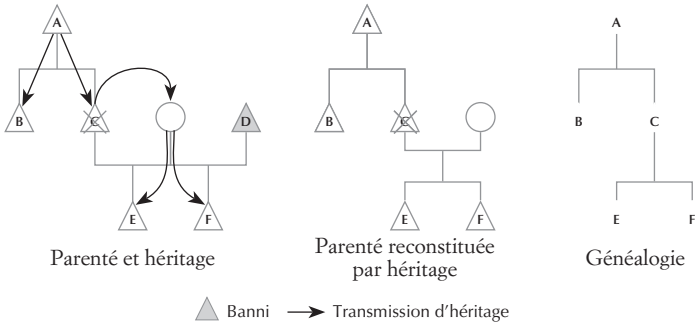


SCHÉMA 3 Parenté, héritage et généalogie dans le cas du banni géniteur marié avec une veuve



Afin d'être reconnu comme un homme et un chef de famille, le banni n'a qu'une idée en tête, celle d'acquérir une propriété terrienne et résidentielle. Étant rattaché physiquement et matériellement à son lignage d'accueil, le seul moyen qui puisse lui permettre de devenir propriétaire est d'intercepter l'héritage qui transite entre les mains de sa femme. Pour ce qui est du mariage avec la femme sans frère, tout se joue à la mort de son père, événement à partir duquel le banni tentera de la convaincre ou, plus rarement, de convaincre ses fils, s'ils ont déjà hérité, de lui léguer leurs parts d'héritage. Pour ce qui est du mariage avec la veuve, le banni se trouve en compétition directe avec les éventuels frères du défunt pour la convoitise des parts de l'héritière, mais il profite du fait que sa femme ne soit plus liée à eux pour l'influencer. Si le banni la persuade de lui céder ses parts d'héritage de son vivant, toujours sous forme de don (*sadaqa*), il récupère une partie des biens immobiliers du lignage d'accueil en tant qu'héritier de la propriété de son beau-père (du père de sa femme) ou de l'ex-beau-père de sa femme (le père du premier mari défunt). Grâce au titre que le banni parvenu a obtenu de sa femme, son nom est affilié à une maison et à une portion de terre du patrimoine du lignage d'accueil et il devient, vis-à-vis de ses membres, à la fois un co-résident et un co-propriétaire des terres.

Les laïcs et les *chorfa* étant dans l'obligation de préserver l'indivision agnatique du patrimoine résidentiel, mais aussi, pour ces derniers, l'indivision du patrimoine terrien, si le banni s'approprie l'héritage de sa femme, il est automatiquement mis au rang de consanguin du lignage d'accueil afin de l'inciter à ne pas diviser le patrimoine lignager. De plus, les titres d'héritage que le banni transmettra à ses fils seront à son nom, et pas au nom de son beau-père ou au nom de sa femme : il ne peut donc plus être effacé, il est désormais incontournable sur le plan de la parenté pour le lignage d'accueil qui cherche à reproduire une descendance agnatique. Si le banni est marié avec une femme sans frère et qu'il s'approprie ses parts d'héritage, il devient l'héritier de la totalité ou d'une partie du patrimoine de son beau-père ; comme il ne peut pas être substitué généalogiquement à ce dernier ou être positionné comme son fils sans évoquer un lien incestueux avec sa femme (car cela reviendrait à dire qu'il a épousé sa fille dans le premier cas, ou sa sœur dans le second cas), il est dans tous les cas placé en tant que frère ou cousin parallèle patrilatéral de son beau-père. Par rapport à sa femme, le banni prend ainsi la position classificatoire de *ben a'am*, d'oncle paternel, comme s'il avait épousé une nièce par laquelle il aurait récupéré l'héritage de son défunt frère ou de son défunt cousin. Si le banni est marié avec une veuve dont il s'est approprié les parts d'héritage, il rentre d'abord dans la parenté du lignage d'accueil en tant que fils de l'ex-beau-père de sa femme, position à laquelle correspond la part qu'il s'est accaparé, celle du premier mari défunt. Dans les deux cas, son nom sera retenu dans la généalogie du lignage d'accueil comme un ancêtre généalogique fondateur d'une nouvelle sous-lignée.

Voici les schémas de parenté et de généalogie qui correspondent aux mariages du banni « parvenu » avec une sœur ou avec une veuve :

SCHÉMA 4 Parenté, héritage et généalogie dans le cas du banni fondateur marié avec une femme sans frère

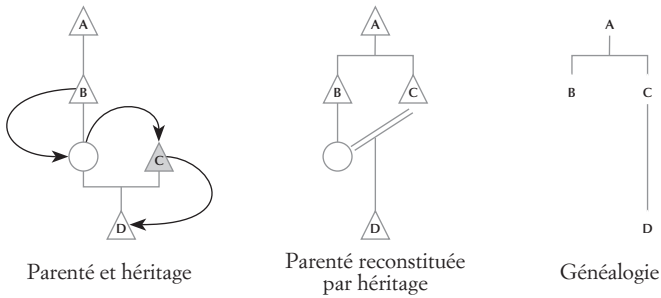
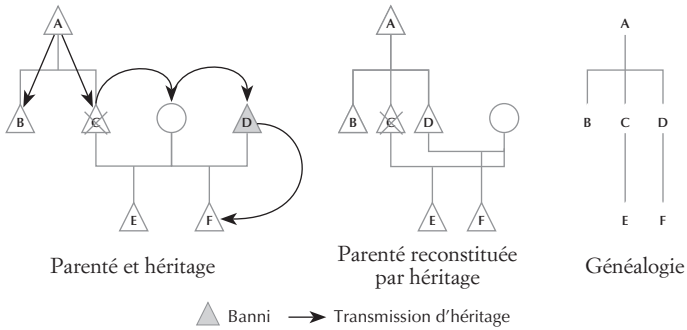


SCHÉMA 5 Parenté, héritage et généalogie dans le cas du banni fondateur marié avec une veuve



Tel que l'indique la comparaison des exemples du banni géniteur et du banni fondateur, l'appropriation de l'héritage résidentiel ou foncier du lignage d'accueil est la filière par laquelle l'étranger peut intégrer sa filiation agnatique. Chez les *chorfa*, à partir du moment où le banni devient propriétaire des terres de sa femme, sa position dans le parcellaire lignager lui doit d'être assimilé à un consanguin, et cela, afin qu'il ne titre pas individuellement sa parcelle, mettant ainsi en péril l'indivision et donc la filiation généalogique du groupe d'accueil. Son inscription dans le sol induit son inscription dans le sang, de co-résident il devient consanguin : c'est le principe même de la parenté par le sol qui permet à l'étranger d'intégrer le lignage qui l'a accueilli. Le processus est identique pour les laïcs en ce qui concerne la propriété résidentielle. L'intégration du banni dans la filiation agnatique du lignage d'accueil met ainsi en lumière une caractéristique originale des sociétés marocaines, du moins de celles du Sud : le primat de la territorialité sur la filiation n'est pas seulement effectif au niveau des segments majeurs de la société (confédération, tribu, fraction), il l'est aussi au niveau du lignage.

Les mariages d'un banni avec une femme sans frère ou avec une veuve ont des conséquences différentes sur la restructuration généalogique du lignage d'accueil. Le mariage d'une femme sans frère avec un banni induit un tassement générationnel de la généalogie du lignage d'accueil : si le banni reste géniteur, ses fils sautent une génération et sont placés au niveau de fils de leur grand-père, car c'est la position qui correspond à l'héritage qu'ils ont reçu ; si le banni devient fondateur, c'est lui-même qui est décalé d'une génération vers le haut en prenant la place de frère ou de cousin parallèle patrilatéral de son beau-père, seules positions possibles d'héritiers masculins légitimes qui n'évoquent pas un lien incestueux avec sa propre femme. *A contrario*, le mariage d'une veuve avec un banni ne provoque pas de bouleversement générationnel de la généalogie, mais implique un ajout de frères : si le banni reste géniteur, ses fils deviennent frères des fils que la veuve a eus de son premier mariage, car ils héritent d'elle de parts égales ; si le banni devient fondateur, il rentre dans la filiation du groupe en tant que frère des frères du mari défunt, puisqu'il acquiert de la veuve une part plus ou moins équivalente à celle qu'ils ont chacun reçue de leur père. Comme le montrent les quatre schémas ci-dessus, l'itinéraire de l'héritage oriente le sens de la généalogie. La provenance des parts d'héritage du lignage d'accueil acquises par le banni ou par sa descendance détermine leur position dans la parenté du groupe d'accueil. La transmission de l'héritage du patrimoine renouvelle ainsi la filiation du groupe d'accueil du banni.

Cette habitude qu'ont les Aït Ba'amran d'accueillir des bannis pourrait paraître paradoxale, puisque le mariage d'une de leurs filles avec un banni, par définition dépourvu de statut, mais aussi bien souvent de richesse, revêt toujours un caractère hypogamique. L'hypogamie (que nous retenons ici dans le sens d'un mariage d'une femme avec un homme de statut inférieur) étant désapprouvée par la loi musulmane, quoi de plus étonnant de constater que ceux qui s'y adonnent le plus soient ceux-là même qui sont reconnus comme descendants du prophète Mohammed. Néanmoins si le mariage avec un banni est, certes, toujours entaché d'une connotation hypogamique, la mémoire généalogique se chargera d'effacer, aux vues des générations futures, ce déséquilibre statutaire entre les deux époux. En effet, si le banni ne parvient pas à dépasser son rôle de géniteur, le problème de l'hypogamie ne se pose pas, puisque le couple concerné sera effacé de l'histoire du lignage, la relation agnatique retenue étant celle du grand-père à ses petits-fils. L'hypogamie est aussi dissimulée dans le cas où le banni devient fondateur en entrant dans la filiation agnatique du lignage d'accueil chérifien et en s'octroyant une partie de leur propriété par l'intermédiaire de sa femme. Ainsi, le banni devient *de facto* descendant du lignage saint de sa femme et épouse ainsi son statut[7].

7. Le phénomène d'accueil des étrangers par les lignages chérifiens et leur incorporation en tant que descendants de saints a été mentionné par Gellner, qui l'analyse en termes de clientélisme (2003 : 155).

La relation du banni à sa femme peut être fondatrice de lignage à condition que la relation retenue dans l'histoire soit celle d'un mariage entre un oncle paternel et sa nièce ou entre un beau-frère et sa belle-sœur. L'hypogamie d'origine devient une endogamie statutaire, prenant la forme d'un mariage avec l'oncle paternel (mariage oblique patrilatéral) ou d'un lévirat.

La venue d'un banni revêt, dans tous les cas, un caractère positif pour le lignage d'accueil. Elle lui permet à la fois de préserver l'indivision de son patrimoine mais aussi de perpétuer sa descendance agnatique à travers les enfants de femmes sans frère ou de veuves remariées. Quoi qu'il arrive, la descendance du banni sera intégrée dans la parenté du lignage d'accueil en tant que fils, neveux ou petits-fils du père ou de l'ex-beau-père de leur mère. Que le banni reste géniteur ou parvienne à devenir fondateur, la filiation cognatique est toujours remplacée par une relation agnatique, « certes factice, mais sociologiquement significative » (Jamous 2002 : 56). Le mariage avec le banni a pour effet de produire de la descendance agnatique là où il en manque, pour préserver l'indivision foncière et résidentielle du lignage d'accueil, tout en camouflant l'hypogamie honteuse de cette union. La différence entre l'exemple du banni géniteur et celui du banni fondateur ne se situe pas dans l'intégration ou non de sa descendance, puisqu'elle est toujours captée par le lignage d'accueil, mais dans l'émergence ou non d'un nouveau segment allogène au sein du lignage et dans son éventuelle accession au rang d'aîné. Reste à savoir quel est le rôle qu'un nouveau sous-lignage fondé par un banni est susceptible de jouer dans l'histoire du groupe d'accueil et de sa région, notamment si ce groupe a la particularité de se recommander de la descendance du prophète Mohammed. Pour y répondre, l'explication théorique ne suffit plus et doit être complétée par une analyse biographique à partir du discours oral et des titres écrits. En effet, le devenir du banni et de son sous-lignage dépend en grande partie de la personnalité de ce dernier et de ses descendants, et plus particulièrement de leur force de persuasion sur les femmes qui détiennent la clef de leur destinée.

LE BANNI ET LE RENOUVELLEMENT DES VALEURS SOCIALES ET HISTORIQUES DU CHÉRIFISME

Les *chorfa* sont dans l'obligation de préserver constamment l'indivision des territoires sanctuaires frontaliers qu'ils occupent, garantie de la crédibilité de leur lien généalogique au saint fondateur de leur lignée et de leur statut de descendants du prophète Mohammed. C'est pourquoi les *chorfa* sont ceux, parmi toutes les catégories sociales, qui accueillent le plus de bannis. Au fur et à mesure du temps qui passe, les généalogies des patrilignages chérifiens ont tendance à se désagréger, à l'image de leur patrimoine foncier qui tend à se diviser. Pour éviter ce délitement, les *chorfa* recourent au banni. Le banni est essentiel pour les *chorfa* car il permet de préserver

l'indivision dans la consanguinité et par là même, le lien généalogique au saint dont ils occupent les terres. Qui plus est, l'acquisition du titre de *cherif* par les bannis semble bien participer au système de reproduction du chérifisme sur ces terres. En effet, dans bien des cas, la descendance du banni fondateur se trouve dans une position favorable pour prendre les rênes du groupe généalogique qui l'a accueilli, et même en devenir le fleuron et le plus fidèle garant de ses valeurs sociales.

L'histoire de la grande maison des Zabun ou comment un Juif banni engendra des descendants du prophète Mohammed

La grande « maison » des Zabun est constituée d'un hameau à trois paliers et domine le fond d'une vallée couverte d'arganiers et de figuiers de barbarie, connue pour être l'un des espaces sanctuaires (*agdal*) les plus renommés de la région de Mirleft. La vallée en question est intégrée au territoire d'un douar habité aujourd'hui exclusivement par des *chorfa* Ouazzaniin et qui marque la frontière nord-ouest du pays Aït Ba'amran. Lahcan Zabun, âgé de soixante-seize ans, est le propriétaire de la totalité de la vallée sanctuaire qu'il gère d'une main de fer de manière indivise. À ce titre, il est reconnu comme étant un pur *cherif* Ouazzaniin doté de *baraka*. Lahcan Zabun n'hésite d'ailleurs pas à déclamer avec orgueil, à qui ne le connaît pas ou à quiconque lui manque de respect, sa généalogie à dix générations qui le rattache au saint fondateur de la lignée[8]. Cependant, derrière son dos, tout le monde s'accorde à dire qu'il est en réalité le petit-fils d'un banni juif connu sous le nom de Ali, jadis chassé d'une communauté hébraïque située à une centaine de kilomètres plus au nord (Ouled Jerar). Légende ou réalité ? Quoi qu'il en soit, les membres du lignage Zabun paraissent gênés quand on leur parle de cette histoire. Pour contredire la rumeur de leur origine juive, ils affirment que leur grand-père Ali, soupçonné d'être un banni juif, était en fait le fils d'un *cherif* Ouazzaniin du douar qui aurait pris pour épouse une femme musulmane originaire des environs de la communauté hébraïque. Les Zabun racontent que ce *cherif* mourut alors que sa femme était enceinte ; celle-ci décida alors de repartir chez elle pour enfanter Ali, qui ne revint dans son douar paternel qu'à l'âge de dix-sept ans. Mais ce récit ne trouve aucun écho en dehors des membres du sous-lignage Zabun. Les habitants de la région contredisent cette version en expliquant que si Ali était bien, dès sa naissance, orphelin de père, il aurait dû, comme le veut la coutume, porter le même prénom que lui, en l'occurrence Mohammed[9].

Les habitants de la région racontent, en effet, sous forme de rumeur, qu'Ali Zabun était un banni juif qui, à son arrivée, voici près d'une centaine

8. Moulay Lahcan ben Brahim ben Ali ben Mohammed ben Abdallah ben Ahmed ben Mohammed ben Ahmeida ben Abdallah ben M'hend ben Yussuf.

9. Un fils né après la mort de son père doit porter le même prénom que lui.

d'années, se maria avec une femme du dernier lignage Ida u Simelel du douar, une lignée chérifienne qui était en train d'être supplantée par celle des Ouazzaniin[10]. La femme avec qui se maria le banni, n'avait, dit-on, que des sœurs, hormis un frère cadet dont le prénom, 'Abd, laisse supposer qu'il s'agissait non d'un frère mais d'un esclave. Cette femme était aussi la veuve d'un *cherif* Ouazzaniin. Les habitants de la région expliquent que parlant et écrivant l'arabe tout en maîtrisant la magie, connue localement pour être une spécialité des Juifs, Ali Zabun parvint rapidement à prendre les fonctions de savant et d'officiant religieux (*fqih*) et devint célèbre dans la région pour la confection de talismans avant tout destinés à une clientèle féminine. Ayant acquis le statut de *fqih* et, par extension, celui de notaire (*'adul*) et de magicien, Ali Zabun n'a eu aucun problème à persuader sa femme de lui léguer ses terres. Plus encore, grâce à la complicité intime qu'il avait tissée avec certaines sœurs de sa femme restées célibataires et qui étaient aussi ses clientes, il réussit à devenir, en l'absence de parents masculins (hormis l'esclave élevé au rang de frère cadet), le responsable (*amazel*) de leurs terres. Petit à petit, il s'accapara ainsi la totalité des terres de la vallée qui revenaient aux *chorfa* Ida u Simelel, terres qu'il transmit à son fils. Parallèlement, le banni acquit au cours de sa vie un nom particulier, celui de Zabun. Comme ne cessent de le raconter avec passion les femmes *chorfa* de la région, Ali a eu maintes fois l'occasion de se rendre dans les différentes tribus de la confédération pour prêcher et, de la plus australe d'entre elles, il rapporta une nouvelle variété inerme (sans épines) de figuiers de barbarie, appelée « moïse » (*moussa*), qu'il réussit à implanter dans la vallée. Avec l'introduction de la variété « moïse » dans la région, introduction qui fut loin d'être négligeable du point de vue de l'apport alimentaire et économique[11], Ali a ainsi acquis une certaine notoriété vis-à-vis des habitants qui le surnommèrent du nom arabe de Zabun, la « figue de barbarie ». Ce surnom devint le patronyme de son sous-lignage.

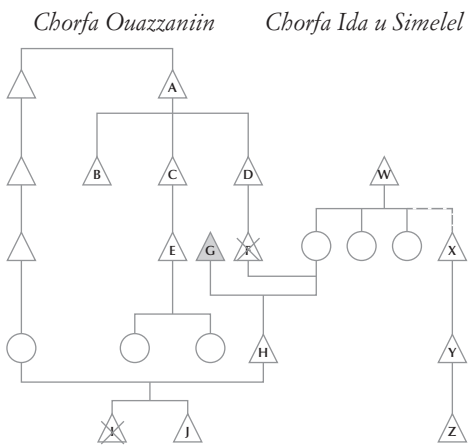
À cette époque, la vallée était la propriété partagée des deux lignées chérifiennes, une partie revenant aux Ida u Simelel que le banni Ali Zabun s'appropria, une autre revenant aux Ouazzaniin. Ces derniers, qui occupaient la moitié de la vallée, étaient alors conduits par un personnage religieux décrit, tant dans le discours oral des habitants de la région que dans les écrits rédigés

10. Ces *chorfa* Ouazzaniin préexistant au lignage Zabun étaient-ils aussi des descendants de fugitifs ? Difficile de répondre. Ce qui est sûr, c'est que leur ancêtre agnatique, Sidi M'hend u Yussuf, est lui-même considéré comme un banni par les laïcs et les *issuqin*.

11. La variété de figues de barbarie en question est appelée « moïse » (*moussa*), par opposition à celle dite « jésus » (*aissa*). Contrairement à la figue de barbarie « jésus » qui pousse dans l'intérieur des terres et dont la maturation vient à terme en août-septembre, la figue de barbarie « moïse » pousse exclusivement près de la mer, profitant ainsi du brouillard côtier. Brahim Zabun réussit à l'implanter dans la vallée car son orientation sud-ouest/nord-est favorise l'accumulation de brouillard. Le développement dans la région de la variété « moïse » en complément de celle de « jésus » permet aux habitants de récolter la figue de barbarie pendant plus de quatre mois, sans compter que la variété « moïse » est aussi plus calorifique.

par des historiens locaux, comme un grand savant mystique[12]. Ce personnage charismatique, qui n'avait pour seule descendance que deux filles, est aussi présenté comme étant alors l'un des derniers descendants mâles de la lignée chérifienne des Ouazzaniin installée dans la région. Mais sa ruse et sa perspicacité légendaires firent que le destin de sa lignée se joua habilement du sort qui s'acharnait à ne lui donner que des filles. En effet, à la mort du banni Ali, son jeune fils fut pris en charge par le grand savant qui devint pour lui un véritable tuteur doublé d'un maître spirituel. Le savant avait comme ambition de réunir l'ensemble de la vallée frontalière sous le sceau des *chorfa* Ouazzaniin. Pour arriver à ses fins, il devait donc au préalable intégrer le fils du banni dans sa lignée, puisque ce dernier avait hérité par son père de la partie de la vallée appartenant à l'autre lignée chérifienne. Pour ce faire, le savant maria le fils du banni avec une de ses petites cousines ; quant au père de ce dernier, il ne pouvait être effacé de l'histoire du lignage puisqu'il avait lui-même transmis la partie de la vallée qui revenait aux *chorfa* Ida u Simelel à son fils. Ali, le banni juif, fut alors positionné dans la descendance de l'oncle paternel du savant, en tant que frère du premier mari défunt de sa femme, faisant croire ainsi à un lévirat. Ce faisant, au nom d'une affiliation spirituelle et par le biais d'un mariage, le savant put dévier la filiation agnatique du sous-

SCHÉMA 6 Parenté du banni Ali Zabun



G : Ali Zabun, le banni
F : Le mari défunt de la femme du banni
W : Le beau-père du banni
X : L'esclave du beau-père du banni
H : Le fils du banni
E : Le maître du fils du banni
J : Lahcan Zabun, petit-fils du banni

12. Les informations issues du discours oral des habitants de la région, concernant le savant Sidi Mohammed u Tahq et le statut de son élève Brahim Zabun, sont corroborées par les ouvrages de certains historiens marocains originaires de la région tel Mokhtar Soussi (1960-1963). À propos du savoir musulman de Sidi Mohammed u Tahq, Mokhtar Soussi précise qu'il maîtrisait les cinq niveaux de lecture du Coran y compris le dernier niveau, celle selon Cheikh Hamza...

lignage Zabun vers sa lignée, et non plus vers la lignée des Ida u Simelel à laquelle ce sous-lignage était destiné à être intégré. Par ce coup de maître, le grand savant perpétua la lignée chérifienne des Ouazzaniin en ces terres aux dépens de celle des Ida u Simelel.

Ayant réussi à placer sous sa tutelle la totalité de la vallée frontalière, le savant mystique en fit sa retraite personnelle et édifia, sur la partie qui lui appartenait, une mosquée près de laquelle il enseigna les sciences islamiques à « soixante hommes la journée et à soixante *jnoun* la nuit ». Le principe premier de l'enseignement qu'il inculquait à ses étudiants, humains ou *jnoun*, était le respect des limites territoriales et, avec eux, il priait chaque jour Dieu pour que toute personne tentant de transgresser ces limites soit maudit. De tous ses étudiants humains ou *jnoun*, le fils du banni était son préféré et il lui donna même le surnom d'*agdal*, de sanctuaire, le destinant par là à prendre la relève de la garde de la vallée frontalière. Selon le discours oral, parmi les cinquante-neuf autres étudiants humains du maître, figurent de nombreux ancêtres des lignages de *chorfa* Ouazzaniin habitant aujourd'hui la région. Or, dans la liste des étudiants de ce maître telle qu'elle a été écrite par l'historien marocain Mokhtar Soussi au début du XXe siècle, aucun d'entre eux n'est désigné comme étant *cherif*. La plupart sont qualifiés d'origines extérieures diverses, et cela, alors que leurs descendants sont de nos jours reconnus en tant que membres de la lignée chérifienne des Ouazzaniin. À l'image du fils du banni Zabun, les étudiants du grand savant étaient des étrangers qui ont pu intégrer la célèbre lignée chérifienne en partie grâce à l'entremise de leur maître spirituel. Ce dernier a donc joué le rôle d'entremetteur dans l'adoption d'étrangers au sein de sa lignée qui était menacée d'extinction. Pour ce qui est du fils du banni, positionné dans la généalogie du lignage de son maître spirituel comme son neveu en lignée agnatique, il a pu hériter des terres de l'autre partie de la vallée et c'est ainsi qu'il devint propriétaire de l'ensemble de la vallée en tant que *cherif* Ouazzaniin. Avant de mourir, on raconte que le maître avait minutieusement délimité la vallée frontalière pour en faire un espace sanctuaire hermétiquement fermé, un espace sanctuaire à la mesure de son savoir et de la destinée de son étudiant préféré, ce fils d'un banni juif qui s'affirma peu à peu, comme l'indique l'évolution de sa signature au cours de sa vie, comme un *cherif* Ouazzaniin, et donc un descendant du prophète Mohammed[13].

Devenu aux yeux de tous, le successeur spirituel de son maître, le fils du banni continua d'étendre sa mainmise sur les terres de *chorfa* Ouazzaniin de la région. Pour cela, il s'appropria, dans un premier temps, les terres de sa femme, puis celles des deux autres femmes *chorfa* Ouazzaniin qu'il épousa.

13. Comme on peut le constater à partir des documents 4 et 5, en 1941, le fils du banni signe et apparaît sous le nom de Brahim ben Ali ben Zabun, alors que vers la fin des années 1950, il n'hésite plus à signer Brahim ben Ali ben Mohammed Zabun Lyussfi puis Brahim ben Ali ben Mohammed ben Abdallah Dahak Lyussfi (Beni Yussef).

Grâce à son aura de *fqih* et donc de magicien, il parvint aussi à devenir le responsable des terres des veuves et des femmes sans frère des lignages de ses épouses. Devenu propriétaire d'un vaste domaine, il lui fallait désormais gérer toutes ces terres de manière indivise afin de perpétuer le sous-lignage Zabun que son père avait fondé et, pour cela, il exhéréda ses deux sœurs et ses trois filles. En ce qui concerne la transmission de son héritage, le fils du banni avait prévu que seuls les fils qu'il avait eus de sa première femme occuperaient la vallée. Parmi les deux fils de son premier mariage, l'un mourut peu de temps après lui, et l'on raconte qu'il aurait été empoisonné par son propre frère avec la complicité des femmes de son père. L'autre, Lahcan Zabun, hérita ainsi de la totalité de la propriété de la vallée, et, tout comme son père, il agrandit l'étendue de ses propriétés grâce au mariage qu'il contracta avec une femme sans frère d'un lignage de *chorfa* Ouazzaniin de la région, tout en préservant l'indivision de la vallée en exhérédant ses sœurs et ses filles. Aujourd'hui, le lignage Zabun est l'un des lignages chérifiens les plus renommés de la région de Mirleft. Mais pour combien de temps encore ? De son propre aveu, le petit-fils du banni, Lahcan Zabun, âgé de soixante-seize ans, ne se sent plus la force d'entretenir et de défendre la vallée ; son fils aîné a décidé de partir à Agadir, un autre essaie de vivre du tourisme sur la côte, tandis que le dernier est allé faire ses études à Marrakech. Du coup, Lahcan Zabun a assigné sa fille à résider dans la vallée et l'a mariée avec un jeune *cherif* Ouazzaniin originaire d'une autre localité, dont le père est mort alors qu'il était encore enfant. Qu'adviendra-t-il de ce *cherif* considéré pour l'instant comme un simplet, incapable d'innover et surtout de ruser ? Parviendra-t-il, contre toute attente, à s'accaparer les terres de la vallée, propriété de la famille de sa femme ? ou bien Lahcan Zabun finira-t-il par convaincre l'un de ses fils de revenir prendre le flambeau de la gestion du patrimoine ?

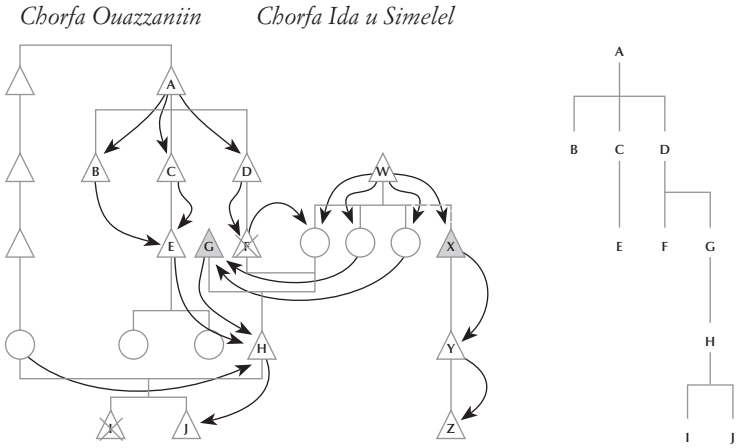
Mais le domaine des Zabun a d'ores et déjà commencé à être entaché par l'émergence d'un nouveau sous-lignage au sein de la lignée des Ouazzaniin, fondé, dit-on, par un banni que le père de Lahcan Zabun invita il y a à peine soixante ans. En ce temps, celui-ci avait à gérer un vaste domaine et devait s'occuper des terres héritées par les veuves des lignages de ses épouses. L'une d'entre elles voulut garder son indépendance. Aussi, afin d'éviter qu'elle n'épouse un homme d'un lignage de la région, il décida de la marier avec un banni. On raconte que le banni en question avait déserté l'armée française et qu'il était originaire de la région montagneuse de Tafraoute, ce pourquoi on lui donna le nom d'Aboudrar, « celui de la montagne ». En tant que déserteur, il se tailla une réputation de résistant au protectorat français et en usa pour imposer son charisme aux femmes du lignage d'accueil. Les femmes *chorfa* de la région aiment raconter que le banni Aboudrar vola un camion de ciment à l'armée française et qu'il introduisit ce nouveau matériau de construction dans le douar. Les femmes se souviennent aussi du banni Aboudrar pour ses talents de poète et elles vantent l'originalité

des rimes qu'il aurait rapportées de son pays d'origine. Fort de cette réputation de résistant et de poète, et après avoir attendu patiemment la mort de son hôte, il réussit à convaincre sa femme de lui céder ses terres, qu'il put ainsi transmettre en son nom à son fils. Celui-ci suivit l'exemple de son père et se maria avec une veuve d'un lignage de *chorfa* Ouazzaniin, puis avec deux autres veuves de la région. Petit à petit, le sous-lignage Aboudrar s'intégra dans le domaine des *chorfa* Ouazzaniin sans toutefois parvenir à empiéter sur la vallée, vallée sur laquelle le fils du banni Aboudrar, âgé aujourd'hui de soixante-cinq ans, lorgne avec un intérêt persistant. Dans la région de Mirleft, Lahcan Zabun et le fils Aboudrar sont actuellement les deux pires ennemis et ne cessent de recourir à la violence pour s'atteindre mutuellement. Après une première tentative ratée, en septembre 2003, le fils Aboudrar chargea un jeune, juste sorti de prison, de crever l'œil restant de son ennemi juré, déjà éborgné lors d'une rixe précédente. Le jeune rata son coup, non sans avoir balafré le visage du vieux Lahcan Zabun. Prendre l'œil d'un *cherif* comme cible est bien loin d'être une simple fantaisie sadique. La perte de la vue du vieux Lahcan impliquerait sa déresponsabilisation des terres des femmes de son lignage et de celui de sa femme : s'il n'est plus à même de lire les papiers de propriété qu'il garde soigneusement cachés, il n'est de même plus en mesure d'assurer la charge de « responsable des terres du lignage » (*amazel*), charge que son rival cherchera alors à endosser rapidement. C'est ainsi que le devenir du chérifisme dans la région se joue, en ce moment même, entre les descendants de deux bannis parvenus, l'un réputé être juif, l'autre réputé être déserteur, deux protagonistes de la *baraka* dont les destins chérifiens ne tiennent qu'à un œil.

De la parenté à la généalogie : quatre types de relations permettant de construire de l'agnation à partir de l'héritage

De manière différente et complémentaire au récit biographique, le schéma de parenté et d'héritage ainsi que le schéma généalogique présentés ci-dessous rendent compte du processus de constitution d'un sous-lignage chérifien à partir de la venue d'un banni. Le schéma de parenté et d'héritage retrace le processus d'infiltration et d'émergence du sous-lignage Zabun au sein de la lignée chérifienne des Ida u Simelel, puis au sein de celle des Ouazzaniin, tel qu'il est relaté par la rumeur. Le schéma généalogique restitue leur filiation agnatique chérifienne officielle, mise par écrit et reconnue de tous. Dans le schéma de parenté et d'héritage, la relation aux femmes est indiquée, alors qu'elle est absente du schéma généalogique, comme il est d'usage au Maroc. Essayons d'analyser le passage de l'un à l'autre, d'un schéma de parenté et d'héritage où les Zabun sont clairement positionnés comme descendants d'un banni, à une généalogie qui les définit comme des membres à part entière de la lignée chérifienne des Ouazzaniin.

SCHÉMA 7 Parenté, héritage et généalogie du sous-lignage Zabun (G-H-J)



G : Ali Zabun, le banni ; **F :** Le mari défunt de la femme du banni ; **W :** Le beau-père du banni ; **X :** L'esclave du beau-père du banni ; **H :** Le fils du banni ; **E :** Le maître du fils du banni ; **J :** Lahcan Zabun, petit-fils du banni

DOCUMENT 4 Acte de rahn (antichrèse)
(Archives familiales Zabun, 1941, Mirleft).

DOCUMENT 5 Généalogie du saint Sidi M'hend u Yussuf
(Archives familiales Zabun, 1959, Mirleft).

Comme le laisse entendre le récit biographique, la clef de l'incorporation des Zabun au sein de la lignée des *chorfa* Ouazzaniin réside dans la relation spirituelle établie entre le fils du banni (H) et son maître spirituel (E). En effet, suivant la logique du schéma 3, s'étant marié avec une veuve sans frère de la lignée chérifienne Ida u Simelel, le banni (G) aurait dû logiquement aspirer à rester dans la généalogie de son groupe d'accueil en tant que frère de son beau-père (W). Or, l'affiliation spirituelle qui relie le fils du banni (H) à son maître (E) eut pour effet de susciter le mariage du premier avec une petite-cousine sans frère du second, ce qui permit de manipuler la position généalogique du banni (G) pour rassembler l'ensemble du patrimoine de la vallée frontalière dans le giron des *chorfa* Ouazzaniin : de frère de son beau-père (W), place à laquelle il était destiné, le banni fut placé comme frère du mari défunt de sa femme (F), à savoir comme cousin parallèle du maître (E). Le sous-lignage dont le banni est le fondateur put ainsi être détourné de la lignée de sa femme (celle des Ida u Simelel) vers celle des Ouazzaniin. Les Zabun ont, de la sorte, fait l'objet d'une double intégration chérifienne, d'abord au sein du lignage Ida u Simelel, puis à l'intérieur du lignage Ouazzaniin. Ce faisant, le fils du banni (H) se trouve au cœur d'un vaste système de circulation de l'héritage dans lequel il agit tel un aimant : il récupère non seulement tout l'héritage transitant depuis l'ancêtre du lignage Ouazzaniin du maître (A), mais aussi une grande partie de l'héritage issue de l'ancêtre du lignage Ida u Simelel (son grand-père maternel –W–),

et que son père a acquis de sa femme et des sœurs de cette dernière. Le petit-fils du banni (J) continua de s'accaparer le domaine de la lignée chérifienne des Ouazzaniin en se mariant également avec une de leurs femmes sans frère. Par la filière des femmes, le sous-lignage des Zabun fondé par un banni s'est approprié, petit à petit, la quasi-totalité du patrimoine de deux lignées de *chorfa* dans la région.

Dans le cas de l'émergence du sous-lignage Zabun, c'est la relation de maître à disciple qui est première. Néanmoins, il doit toujours y avoir une relation aux femmes pour légitimer la consanguinité. La relation de maître à disciple ne suffit pas pour fonder un lien de consanguinité agnatique ; elle doit nécessairement être assortie d'un mariage. Mais ce mariage ne sert que de faire-valoir à la relation de maître à disciple puisque le fils du banni (H) n'est pas ramené dans la lignée de sa femme, mais dans celle de son maître. De plus, le fils du banni (H) n'épouse pas les filles de son maître (E), il n'en a pas besoin puisqu'il est déjà son disciple. Ces dernières étant restées célibataires, elles demeurent placées sous la responsabilité du fils du banni. Si à la génération du banni (G) on a besoin d'une entente maritale, à la génération d'en-dessous, il y a soumission des femmes envers ses descendants.

Les seules terres de la vallée frontalière qui échappent à la mainmise des Zabun sont celles héritées par l'esclave (X). En l'absence de descendance mâle dans le lignage des Ida u Simelel, l'esclave fut affilié à la parenté de son maître (W) en tant que fils, ce qui permit ainsi de reproduire une descendance masculine capable d'hériter d'une petite partie du patrimoine foncier du lignage. Aujourd'hui, la descendance de l'esclave (Z et ses sœurs) considère toujours le banni (G) comme un aïeul, et plus précisément comme un grand-oncle paternel, c'est-à-dire comme s'il était resté dans la généalogie en position de frère de son beau-père, qui n'est autre que l'ancêtre du lignage Ida u Simelel (W). Cependant, les descendants de l'esclave ne nient pas la manipulation effectuée par le grand savant puisqu'ils affirment que le banni était un Ouazzaniin et, en conséquence, eux aussi. Les *chorfa* Ida u Simelel ne sont plus représentés dans cette localité que par une famille, celle du descendant de l'esclave, et ils tentent de jouer sur les deux tableaux, celui de la parenté du banni et celui de sa généalogie. Car il leur faut prouver que le banni était bien un membre de leur famille tout en étant un membre de la lignée chérifienne des Ouazzaniin à laquelle ils aspirent à se rattacher sans pour autant détenir jusqu'ici une généalogie écrite qui confirmerait cette filiation.

Le schéma de parenté des Zabun a ainsi l'avantage de présenter quatre manières non exclusives et complémentaires de construire de la filiation agnatique au Maroc : la progéniture masculine, le mariage, l'attachement servile et l'affiliation spirituelle. Pour créer de la filiation agnatique, ces quatre types de relations se combinent autour de l'héritage. La plus courante de ces combinaisons s'effectue entre la progéniture et l'héritage (ego hérite de son père naturel : par exemple de A à C dans le schéma), étant entendu que la progéniture ne rentre dans l'histoire de la filiation agnatique

que si elle est accompagnée d'une transmission d'héritage. À la combinaison établie entre la progéniture et l'héritage, équivaut celle entre l'attachement servile et l'héritage (l'esclave hérite de son maître et en devient alors le fils : de W à X) mais aussi celle, plus complexe, entre l'affiliation spirituelle, le mariage et l'héritage (le disciple hérite de son maître spirituel qui est aussi un beau-parent et devient ainsi son petit-cousin : de E à H). Ces quatre types de relations engendrent de la filiation agnatique car elles sont des relations qui permettent le passage de l'héritage, dont l'itinéraire détermine toujours le sens de la filiation généalogique. Dans le sud du Maroc, et très probablement dans de nombreuses autres régions du pays, voire du Maghreb, l'itinéraire de l'héritage fait figure de méta-structure de la parenté chérifienne, et la généalogie en est le méta-langage.

La séduction des femmes ou la reproduction de la société par le banni

Ernest Gellner donne comme principales explications au phénomène social qu'est l'incorporation des bannis dans la parenté des lignages saints : l'adresse, la diplomatie du banni et sa chance de ne pas rencontrer d'opposition de la part du groupe d'accueil (2003 : 142). À la lumière de l'exemple de la grande Maison des Zabun relaté par le discours oral, l'émergence du banni en tant que fondateur d'un sous-lignage au sein de son groupe d'accueil, apparaît plutôt découler de sa capacité à séduire les femmes. Le destin des bannis est ainsi totalement lié au bon vouloir de leur épouse. De ce point de vue, la constitution du couple par un mariage hypogamique est un facteur essentiel de la fondation d'un sous-lignage *cherif*.

Chez les *chorfa*, pour arriver à fonder son propre sous-lignage et à capter le statut de sa femme, le banni doit devenir au préalable le propriétaire des terres de cette dernière. Or, il ne peut y parvenir sans son aval. La prise de décision de l'épouse du banni est cruciale dans le devenir de la parenté du groupe d'accueil. Chez les *chorfa*, ce sont les femmes sans frère et les veuves qui décident de l'avènement de nouveaux sous-lignages en choisissant de léguer ou non leurs terres à leur mari. Dans une société où l'impact de la relation conjugale est pourtant nié, l'émergence du banni et de son sous-lignage dépend de ce qui se passe à l'intérieur de son couple. Le mariage du banni parvenu est ainsi le seul cas de mariage pour lequel l'intimité même du couple présente un enjeu pour le devenir historique du lignage, et plus largement du chérifisme dans une région donnée. Car, contrairement aux autres types de mariages, dans le cas du mariage avec un banni, l'homme est en position d'infériorité, l'ascendant sur sa femme ne lui est pas assuré par le mariage puisque celui-ci est hypogamique. Le banni doit ainsi gagner son statut de son vivant auprès de sa femme et pour cela il doit la convaincre. Mais la relation du banni aux femmes ne se limite pas à son épouse, elle concerne aussi les autres femmes du lignage. Si le banni s'est octroyé la terre

de son épouse, cela signifie qu'il a pris le dessus dans le jeu d'influence exercé sur elle, jeu dans lequel il s'oppose aux intérêts de son lignage d'accueil. Dès lors, le banni et ses descendants se trouvent en position de force, parfois même en position d'aînés, et tenteront par tous les moyens de s'octroyer le maximum de terres du parcellaire du lignage d'accueil. À cette fin, le banni cherche d'abord à devenir le responsable des terres du lignage, l'*amazel*, celui qui a la garde des titres de propriétés[14]. Avec la complicité de sa femme, le banni parvenu persuade les sœurs ou les belles-sœurs de celle-ci, célibataires ou veuves, de lui confier la responsabilité de leurs terres. Petit à petit, à force de patience et de persuasion, le banni subtilise la responsabilité masculine du patrimoine foncier de son lignage d'accueil. Le banni parvenu s'approprie de la sorte tout, ou partie, du domaine du lignage qu'il a intégré et que sa descendance tentera inévitablement de compléter par l'intermédiaire des femmes ; ce processus s'effectuera d'autant plus facilement que le fils du banni s'avère être souvent polygame, multipliant par ce faire les champs d'action de son sous-lignage. Mais comment les femmes se laissent-elles impressionner par le charisme de ce nouveau venu et de ses proches descendants masculins ? Quels sont les critères qui, à leurs yeux, méritent qu'elles sacrifient la lignée de leur père ou de leur mari défunt au profit de celle du banni et de sa descendance mâle ?

Comme l'illustrent l'exemple de la grande maison des Zabun et d'autres exemples fournis par le discours oral, le banni et ses fils jouent de leur caractère allogène pour séduire et s'attirer les faveurs des femmes de leur groupe d'accueil. La maîtrise de l'écriture de l'arabe, et les connaissances religieuses, magiques ou poétiques d'un banni sont considérées comme autant d'indices de son origine étrangère. Le banni et ses proches descendants endossent un statut d'officiant religieux (*fqih*), et ce, du fait qu'ils viennent de loin, c'est-à-dire de régions qui, en vertu de leur éloignement, sont d'emblée considérées comme plus érudites, ou tout du moins chargées de savoirs savants non maîtrisés dans l'arrière-pays Aït Ba'amran. Le rôle de magicien tenu auprès des femmes par un banni, ayant endossé le statut de *fqih*, est certainement l'une des voies les plus courantes de son intrusion dans l'histoire des lignages. La magie des *fqih* est utilisée par les femmes pour retrouver une fécondité perdue, pour remédier au célibat mais aussi et surtout pour soumettre leur mari par le biais du sortilège de l'impuissance sexuelle (*tiqaf*). Les femmes sont avides de nouveaux talismans ou de recettes magiques venant de régions réputées savantes, et un banni qui possède quelques notions de magie peut s'en servir pour les appâter. Un banni revêtant le rôle de magicien est en effet à même de tisser une complicité avec les femmes, sans égal dans la société, et exerce une influence

14. L'institution de l'*amazel*, codifiée par le droit coutumier, permet de confier à un individu masculin désigné la totalité des papiers de propriétés du patrimoine d'un lignage afin d'en préserver l'indivision.

directe sur la reproduction du groupe et sur la personnalité des hommes. Le rôle de poète est tout aussi charmeur du point de vue des femmes, surtout quand le verbe séducteur du banni enrichit le registre local de nouvelles rimes. Le plus souvent, la descendance mâle du banni hérite de sa vocation et en use pour séduire plusieurs femmes afin de constituer un foyer polygame. Comme les femmes aiment à le raconter, le banni et sa descendance constituent aussi une filière par laquelle la société s'ouvre à de nouveaux produits, comme par exemple une variété originale de figuier de barbarie ou de plante médicinale, à de nouvelles techniques, tel le greffage arboricole, ou encore à de nouveaux matériaux comme le ciment. Le banni parvenu et ses fils restent dans l'histoire comme ceux qui ont apporté une « touche personnelle » au terroir de leur lignage d'accueil. En intégrant des nouveautés dans la culture locale, le banni passe ainsi outre l'opposition entre « produits du bled » (*beldi*) et « produits chrétiens » (*roumi*), c'est-à-dire entre les produits de terroirs et les produits industriels. Tout comme les saints, eux-mêmes figures de l'exil, ont apporté jadis les produits *beldi*, les bannis continuent de rénover la gamme des produits consommés localement.

Les femmes se souviennent ainsi du banni parvenu comme quelqu'un qui a perfectionné la culture spirituelle et matérielle locale, qui l'a enrichie, et c'est en tant que tel qu'elles le présentent comme un fondateur de lignage. La capacité du banni et de sa descendance masculine à renouveler la culture locale est, aux yeux des femmes, ce qui les rend séduisants et ce qui les persuade de leur permettre de développer un lignage en leur nom, en leur léguant leurs terres. Pour gagner auprès des femmes la possibilité d'accéder à un statut, le banni doit montrer qu'il est à même de renouveler la société. La séduction des femmes, secret de la réussite du banni, est ainsi interprétée en termes d'innovation et de reproduction de la société. Non seulement le banni renouvelle la parenté du groupe d'accueil, mais il reste dans l'histoire comme celui qui a rénové la culture locale. Avec la figure historique du banni fondateur, la société se pense ainsi comme reproduite matériellement et spirituellement par l'étranger.

Le sous-lignage du banni comme pôle historique et fleuron du chérifisme

Pour rester dans l'histoire comme ancêtre fondateur d'un sous-lignage chérifien, il ne suffit pas au banni de s'approprier les terres héritées par les femmes de son groupe d'accueil, il lui faut aussi, de même que ses descendants, les gérer en totale indivision. Le banni et ses fils doivent inscrire la fondation de leur sous-lignage dans l'indivision foncière et territoriale, qui est la condition nécessaire à la constitution d'un patrilignage chérifien. En effet, le statut de *cherif* relève davantage de la gestion indivise des terres d'un espace sanctuaire frontalier, que d'une filiation de sang. C'est l'indivision des terres du saint accumulées par le banni et ses descendants qui leur permet

de créer une nouvelle branche généalogique dans la lignée chérifienne. Assurer l'indivision d'un patrimoine foncier implique de recourir à l'endochtonie par le biais de deux pratiques principales : le mariage avec la fille de l'oncle paternel et l'exhérédation des femmes. Or, l'exhérédation des femmes est *a fortiori* plus facile à réaliser pour un sous-lignage naissant, qui n'a pas encore une population féminine importante, que pour un sous-lignage relativement ancien : plus celui-ci s'agrandit, plus il devient difficile de contrôler les mariages et l'itinéraire des héritages et des donations. Le chérifisme est ainsi le fruit d'un équilibre subtil réalisé au sein d'un espace sanctuaire frontalier entre un mode de gestion particulier du parcellaire lignager (l'indivision), l'organisation sociale qui lui est adéquate (l'endochtonie) et la construction d'un lien généalogique écrit ; équilibre qu'il n'est possible de maintenir que dans les premières générations de vie d'un sous-lignage.

Le sous-lignage le plus récemment fondé par un banni au sein d'un lignage chérifien est donc le plus apte, mais aussi souvent le plus enclin, à préserver l'indivision des terres de l'espace sanctuaire frontalier dont il usurpe la responsabilité, et donc à entretenir la filiation généalogique au saint. Si l'indivision est préservée, les descendants mâles du banni deviennent ceux qui, parmi tous les hommes de leur groupe d'accueil, ont la plus grande maîtrise de leur filiation généalogique au saint, celle-ci venant juste d'être constituée et mise par écrit à partir des titres qu'ils ont hérités et de ceux dont ils ont obtenu la responsabilité. La généalogie du sous-lignage du banni est ainsi parfaitement ajustée au remaniement du parcellaire lignager de l'espace sanctuaire, remaniement dont lui-même et ses descendants sont les instigateurs. Par rapport à la généalogie du lignage qu'il a intégrée et qui, avant son arrivée, menaçait de s'effilocher à l'image de l'indivision des terres du saint, la généalogie réorganisée autour du banni apparaît forcément comme ayant été raccourcie, non seulement parce qu'il saute bien souvent une génération (c'est le cas si sa femme n'a pas de frère), mais aussi car sa descendance ne retient pas forcément tous les maillons qui sont entre le segment auquel il s'est accroché et l'ancêtre saint. Plus les étages de la généalogie d'un lignage chérifien se multiplient, plus elle a tendance à s'effilocher, à l'image de l'unité de son territoire. L'émergence du banni en tant que fondateur d'un sous-lignage a pour effet combiné de préserver l'indivision du territoire sanctuaire, tout en raccourcissant le lien généalogique au saint. La généalogie du sous-lignage fondé par le banni est fiable, non pas parce qu'elle est la plus complète, mais parce qu'elle témoigne de l'indivision du territoire sanctuaire que ses descendants parviennent à maintenir. La généalogie du sous-lignage du banni permet une mise à jour de la traçabilité[15] de l'occupation indivise des terres d'un saint, par un groupe qui se revendique être ses descendants.

15. Aptitude à retrouver l'historique, l'utilisation ou la localisation d'une entité au moyen d'identifications enregistrées.

La généalogie du sous-lignage du banni devient la référence du lignage d'accueil chérifien dans son entier. Les autres membres du lignage invoqueront dès lors la parenté qui les lie au banni pour justifier leur filiation au saint fondateur de la lignée chérifienne. Par exemple, le banni Ali Zabun est devenu, dans la région, la référence incontournable dans l'articulation de la parenté du lignage des *chorfa* Ouazzaniin, mais aussi de celle du lignage des *chorfa* Ida u Simelel déchus, qui se référent à lui pour tenter de démontrer sans trop de succès qu'ils sont eux aussi Ouazzaniin. Si le patrimoine foncier accumulé par le banni et ses descendants est géré de manière indivise, non seulement ces derniers constitueront un sous-lignage du lignage chérifien d'accueil mais, en plus, ce sous-lignage en deviendra la tête de pont généalogique. Or, comme la généalogie des *chorfa* sert de trame temporelle de l'histoire des ancêtres des lignages laïcs ou *issuqin* d'une même région, celle du sous-lignage du banni devient donc la référence historique incontournable dans la production du discours sur l'ancestralité. La mémoire du passé des ancêtres d'une région s'accroche ainsi à la généalogie du dernier arrivant parvenu à intégrer un lignage chérifien. Si les Aït Ba'amran ont une conception histocentrique du passé, dans le sens où ils définissent leur pays comme un exil pour l'histoire, leur manière de vivre le comput historique est allocentrique : la temporalité de l'histoire est continuellement reconduite par l'accueil d'étrangers.

Le sous-lignage fondé par le banni est celui qui préserve le mieux l'indivision des terres du saint, et donc son lien généalogique à ce dernier ; il est à ce titre considéré comme étant le plus « pur » d'entre les sous-lignages et comme constituant la branche qui incarne le mieux les valeurs de la sainteté du lignage chérifien auquel il s'est agrégé. Le banni reste, dans l'histoire, comme le représentant direct des valeurs sociales du saint fondateur de la lignée du groupe qu'il a intégré ; il en devient la figure historique la plus proche, et cela, d'autant plus que, par l'entremise des louanges des femmes, l'on se souvient de lui comme d'un personnage ayant perfectionné la culture spirituelle et matérielle locale, l'ayant enrichie, à l'instar du saint avant lui. Quant aux descendants masculins du banni, s'ils continuent à étendre leur mainmise sur les terres du saint et à en préserver l'indivision, ils sont alors appréhendés comme les dignes héritiers du saint et sont considérés comme les principaux réceptacles de sa *baraka*. Il en va ainsi du petit-fils du banni Ali Zabun qui est aujourd'hui, dans la région de Mirleft, le *cherif* le plus réputé pour sa *baraka* et l'effectivité de sa malédiction. En usant de stratégies matrimoniales et de stratégies d'héritage affûtées, les descendants du banni peuvent ainsi faire de leur sous-lignage le fleuron du lignage chérifien d'accueil, et le plus fidèle garant de ses valeurs. Dans ce cadre, l'émergence du banni revigore les valeurs du chérifisme de son lignage d'accueil, et plus largement de sa lignée d'accueil, en raison du rayonnement historique du sous-lignage qu'il a fondé.

Pour résumer, si le territoire d'un espace sanctuaire vient à être divisé, le groupe qui l'occupe perd son statut de *cherif* et se laïcise. L'émergence

du banni parvenu et de son sous-lignage au sein d'un lignage chérifien a comme conséquence de préserver l'indivision du patrimoine du groupe, tout en rafraîchissant sa filiation généalogique au saint, et, en dernière instance, de perpétuer le statut de descendant du prophète Mohammed alloué à ses membres. Mais l'indivision n'est vivable de manière autonome qu'aux premières générations du nouveau sous-lignage ; après quoi, les générations suivantes sont à leur tour enclines à accueillir un étranger afin de la préserver. Les derniers arrivés sont ainsi ceux qui sont le plus prédisposés à accueillir de nouveaux venus, et ainsi de suite. Au sein des espaces sanctuaires frontaliers, les hommes changent, mais la généalogie du groupe et l'indivision de son patrimoine sont perpétuellement remises à jour, ce qui entretient la trame chronologique de l'histoire ancestrale de la région, et pérennise les valeurs du chérifisme.

Conclusion générale

REFONDER L'ORIGINE PAR L'ACCUEIL D'ÉTRANGERS AUX FRONTIÈRES

LE FARDEAU DU CHÉRIFISME

L'entrée d'un étranger en pays Aït Ba'amran se traduit souvent par son assignation à résider aux frontières de la confédération, des tribus et des fractions qui la composent, et par son accession au sommet du chérifisme. Au sein des espaces sanctuaires frontaliers, véritables pôles d'accueil des étrangers, si l'un d'eux parvient à s'accaparer les terres d'un saint par le biais du mariage et qu'il les gère de manière indivise, il devient par là même *cherif*. Aux frontières, les terres de saints font figure de passerelles généalogiques qui permettent à l'étranger qui s'y agrège de s'accrocher directement à la filiation du prophète Mohammed. La société Aït Ba'amran présente ainsi une configuration où l'étranger a la possibilité, s'il joue sur l'originalité de son extériorité pour séduire les femmes, d'accéder au statut du plus prestigieux descendant vivant du prophète et de faire de sa descendance masculine le fleuron du lignage chérifien qu'il a intégré. Peu importe l'origine du banni, du moment que lui et ses fils imposent leur charisme allogène aux femmes du lignage d'accueil, ils peuvent accéder au statut de *chorfa* les plus purs. Eu égard au traitement historique réservé aux *issuqin*, population noire la plus anciennement installée, considérés comme des bâtards, et dont l'autochtonie et l'islamité sont déniées, l'on peut affirmer que les Aït Ba'amran ont une conception du peuplement de leur pays selon laquelle le premier habitant est toujours le « moins musulman » et le dernier arrivant le « plus musulman » puisqu'il incarne les valeurs charismatiques du saint, seule figure historique légitime à la revendication d'une occupation musulmane du sol dans la durée. Reste à savoir ce qui pousse une société à accorder un statut religieux aussi valorisé à des étrangers dont le principal talent, avoué par la rumeur, serait d'avoir été bons séducteurs.

Les Aït Ba'amran produisent systématiquement un double discours au sujet des *chorfa* les plus prestigieux. Considéré par tous comme un digne descendant de l'ancêtre saint d'une lignée affiliée au prophète Mohammed,

un *cherif* peut être chroniqué par la rumeur comme le descendant d'un banni juif qui aurait acquis son statut en s'octroyant les terres de sa femme et de ses belles-sœurs. Mais cela n'empêche pas, bien au contraire, qu'il soit aussi reconnu comme le plus fidèle représentant des valeurs sociales du saint de la lignée. Selon le discours historique « officiel » voué à servir de devanture au pays Aït Ba'amran aux yeux de l'extérieur, le statut de *cherif* se transmet par la filiation agnatique à un saint et relève du domaine de la volonté divine ; mais ce même statut est aussi décrié par la rumeur locale comme le fruit d'une roublardise par laquelle un banni et sa descendance masculine deviennent responsables des terres d'un saint. Ainsi, on ne peut pas dire au grand jour que les ancêtres des sous-lignages chérifiens actuels étaient des bannis laïcs musulmans, voire juifs, car cela porterait atteinte à la légitimité du chérifisme de la région ; néanmoins, leurs origines et l'itinéraire singulier de leur émergence continuent malgré tout à être divulgués sur le mode de la rumeur locale, du « qu'en-dira-t-on ».

Selon la rumeur, la société ne laisse l'opportunité d'accéder au statut de *cherif* qu'à ceux d'entre les bannis qui arrivent à s'approprier les terres des femmes, soit à ceux qui sont parvenus à les séduire. Cependant, l'accueil de bannis n'est-il réellement qu'un pis-aller, qu'une stratégie vers laquelle l'on ne se tourne qu'en dernier recours afin de préserver l'indivision, comme le rapporte la rumeur ? Ces ouï-dire insidieux, qui mettent systématiquement en scène des hommes sans descendance masculine, et un nombre impressionnant de veuves, afin de justifier le recours à l'accueil de bannis et à la pratique de l'hypogamie, ne seraient-ils pas avant tout des discours de légitimation répondant à un modèle préétabli ? Comment peut-on en effet expliquer une telle absence répétée de descendance masculine dans l'histoire et un tel taux de veuvage chez les *chorfa* permettant de justifier idéalement l'accueil d'autant de bannis ? C'est qu'en réalité les femmes, mariées avec des étrangers, n'étaient sans doute pas toutes veuves ou sans frères ; l'absence d'hommes dans leur entourage était certainement davantage due au fait que nombre d'entre eux ont préféré quitter ces espaces sanctuaires pour habiter les souks et les villes du pays. C'est ainsi que Lahcan Zabun, qui aurait eu la possibilité d'obliger un de ses fils à prendre la relève de la gestion de la vallée sanctuaire, a préféré qu'ils restent vivre au souk afin d'y monter un commerce, et faire appel à une « pièce rapportée » pour endosser la charge d'entretenir les terres du saint. Tout comme Zabun, la plupart des descendants de bannis parvenus qui ont fondé des sous-lignages fleurons des lignées chérifiennes, ont comme objectif de capter à leur tour de nouveaux bannis afin de libérer progressivement leurs propres fils de la contrainte de vivre aux frontières. C'est donc la fuite des hommes hors de territoires sanctuaires isolés qui donne aux femmes l'ascendant sur l'histoire des lignages, bien plus que les aléas de la reproduction et de la mortalité masculine comme la rumeur le laisse entendre.

Et pour cause, appréhendés comme des espaces de retranchement spirituel, comme des espaces vides (*khalwa*), les territoires frontaliers des *chorfa*

sont paradoxalement qualifiés par les Aït Ba'amran de «laids» (*urccen*). Si ces territoires mystiques sont caractérisés par leur laideur, c'est avant tout parce qu'ils s'avèrent effrayants (*itouksad*) : ils sont isolés, peu peuplés, éloignés du souk et des routes, la forêt y est trop dense, les voisins y sont rares hormis les nombreux sangliers et les *jnoun*. Pourtant, tout le monde s'accorde à dire que les terroirs des *chorfa* renferment les meilleurs produits *beldi* du pays, tels du miel et de l'huile d'argan de qualité supérieure, ainsi que toute une gamme de plantes médicinales et aromatiques qui y poussent souvent de manière exclusive. Plantés dans ce décor édifiant, les *chorfa* font en quelque sorte figure de marginaux, à la fois conservateurs des denrées de la culture locale et vivant à l'écart de la «vie sociale», loin du souk et de tout voisinage. En vertu de toutes ces contraintes, personne, parmi les Aït Ba'amran, n'a envie de vivre dans les territoires sanctuaires frontaliers, loin des routes et près des *jnoun*, personne n'a envie de vivre dans l'astreinte de l'indivision et de l'endochtonie, sans autres voisins que des agnats, vrais ou, au mieux, classificatoires. Habiter aux frontières n'est pas tant vécu comme un privilège statutaire que comme une contrainte sociale dont dépend le sens de l'existence de la confédération.

En pays Aït Ba'amran, le chérifisme relève d'une mise en scène de l'histoire des tribus. Si des étrangers parviennent rapidement au sommet de la pyramide des origines prestigieuses et servent de devanture de la confédération aux yeux des autres tribus de la région et du Maroc, ils n'en restent pas moins des marginaux qui portent le fardeau des piliers de l'histoire et du territoire. La promotion historique du banni est ainsi relative à la charge de la garde indivise des territoires sanctuaires dont il doit, avec ses descendants, porter le poids. L'accession du banni et de ses descendants au rang de *chorfa* est un simulacre dont dépend l'histoire de la confédération. Les espaces sanctuaires frontaliers jouent ainsi le rôle de plate-forme de l'intégration des étrangers en pays Aït Ba'amran qui, en revêtant le statut de *chorfa*, deviennent prisonniers de ces espaces et y endossent le fardeau de l'histoire et du territoire. Ils porteront ce fardeau jusqu'à ce qu'une nouvelle génération finisse par accueillir à son tour un banni, ce qui les libérera de leur assignation à résider aux frontières et leur permettra de s'installer en toute liberté au sein du territoire de la confédération Aït Ba'amran. Dans cette perspective, l'étranger est à l'histoire ce que l'épouvantail est aux champs, c'est-à-dire un leurre indispensable à la sauvegarde des semences de la mémoire des origines.

LE PERPÉTUEL RECOMMENCEMENT DES ORIGINES AUX FRONTIÈRES

Au sein des territoires sanctuaires, l'étranger n'apporte pas de nouvelles origines, on lui attribue toujours des ascendances déjà connues, issues d'une sorte de répertoire mémoriel constitué par les origines prestigieuses des saints. Grâce aux saints dont les territoires s'inscrivent aux nœuds stratégiques des frontières, les Aït Ba'amran ont à leur disposition toutes les origines qu'ils

trouvent bonnes à penser ; néanmoins, ils ont besoin d'étrangers pour incarner ces origines et pour faire figure de descendants des saints et de la famille du prophète. Car il faut bien qu'il y ait des hommes qui vivent aux frontières, au cœur des espaces sanctuaires, des hommes qui puissent endosser les origines et les valeurs prestigieuses de l'histoire du pays, et maintenir un lien généalogique aux saints, véritable trame temporelle écrite selon laquelle le souvenir de tous les autres ancêtres lignagers est verbalisé. L'entrée d'étrangers permet aux Aït Ba'amran de se rapprocher des origines : d'un point de vue symbolique, puisque la fondation du sous-lignage du banni fait écho à l'acte de fondation par le saint de la lignée dans laquelle il est intégré, mais aussi d'un point de vue généalogique, puisqu'il provoque un raccourcissement de la succession de générations d'ancêtres. L'étranger insuffle un recul dans l'avenir, un retour à l'origine, un recommencement de la fondation.

L'histoire du territoire et des hommes qui l'occupent se déploie en deux temps successifs : d'une part, un temps généalogique, court et cyclique, qui partitionne le souvenir des ancêtres et, d'autre part, un temps mythique long et extensible qui lui est antérieur, et qui accompagne le regard sur les vestiges du passé et l'origine du territoire, celui de l'oubli des ancêtres et de leur transfiguration en chrétiens, face auquel le *jihad* se pose en principe d'occupation des terres. Ce temps mythique de l'origine du territoire ne cesse de grignoter les profondeurs de la mémoire des ancêtres et de s'allonger au fur et à mesure du rafraîchissement du temps généalogique chérifien, généré par l'arrivée d'un étranger ou d'une nouvelle lignée. L'incessant peuplement des frontières par des bannis entretient et rafraîchit l'histoire de l'occupation ancestrale du pays tout en projetant ce qui est antérieur à ce passé généalogiquement limité dans le mythe du *jihad*. L'étranger est ainsi celui par lequel l'histoire du territoire continue d'être musulmane.

L'étranger est à l'origine du renouvellement de l'histoire musulmane des hommes et de leur territoire, mais il est aussi le garant du maintien de leur culture. « Tout comme le sel dans un tagine », le développement de lignées d'étrangers aux frontières du territoire doit être mesuré avec parcimonie, au risque d'encourir la division des espaces sanctuaires et la chute de l'histoire dans le vide des origines. Cette juste dose est interprétée en termes d'équivalence démographique entre les hommes et les *jnoun* (génies) au sein des espaces sanctuaires frontaliers, clef du juste équilibre nécessaire à l'existence d'une langue et d'une culture communes à tous. Les saints venus d'ailleurs ont jadis converti certains *jnoun* à l'islam et les ont assignés aux frontières afin qu'ils surveillent les allées et venues des autres *jnoun* restés païens, sans quoi ces derniers ne cesseraient de semer le doute dans les apparences et de bouleverser les limites de l'ordre sémantique du milieu à partir duquel s'acquiert la langue, seul principe endogène de la société. En convertissant les *jnoun* à l'islam, les saints ont aussi procuré aux hommes les doubles autochtones indispensables pour édifier une culture qui leur est propre ; la culture des Aït Ba'amran se définit à la fois par la complicité entretenue avec

les *jnoun*, et par opposition à la culture archaïque de ces derniers, l'autre versant de l'altérité culturelle étant constitué par la culture chrétienne. Si les saints ont réuni aux frontières les conditions adéquates pour l'émergence d'une langue et d'une culture locales, les bannis fondateurs restent dans l'histoire comme ceux qui ont perpétué leur démarche : d'une part, en intégrant de nouveaux produits dans la culture locale et, d'autre part, en se portant garants du statut musulman des *jnoun*. Les nouveaux venus sont appréhendés comme ceux qui continuent à garantir la conversion des « premiers occupants du pays ». La culture est conceptualisée comme le fruit de la domestication de l'autochtonie par le biais de sa conversion à l'islam, une conversion autrefois assurée par les saints et réactualisée par l'arrivée de nouveaux bannis. Ce mouvement continu de conversion des « autres » autochtones par l'étranger permet, en dernière instance, de renouveler la vie d'un pays, en garantissant le maintien de sa langue et de sa culture.

L'accueil permanent d'étrangers, en qui l'on voit des bannis, pallie la menace de désertion des frontières qui impliquerait, avec le temps, que les *jnoun* redeviennent païens, qu'ils s'échappent des sanctuaires, bousculent les analogies du milieu et de la langue, mettent en branle les repères de la culture, et que les sites saints, faute de gardiens, finissent par apparaître comme des inventions chrétiennes. Cette désertion impliquerait aussi que les généalogies chérifiennes s'estompent et qu'avec elles s'évapore la mémoire des ancêtres. Amnésique de ses propres origines, le pays finirait alors par se désislamiser. Le statut musulman de la société n'est ainsi jamais acquis, il doit être constamment revigoré par l'entrée de nouveaux venus en qui l'on voit des descendants du prophète Mohammed. L'histoire et la destinée de l'existence des Aït Ba'amran se déploient dans une tension permanente entre un monde ordonné musulman et un monde anarchique chrétien et païen. Pour rester dans le temps de l'islam, il faut toujours avoir à « portée de frontière » une référence généalogique chérifienne, un temps musulman écrit, forcément court, selon lequel l'origine doit toujours recommencer avec l'arrivée d'étrangers. L'origine pour les Aït Ba'amran n'est pas tant le début de l'histoire, qu'un schème cyclique dont la répétition (assurée par l'entrée d'étrangers aux frontières en qui l'on voit des descendants du prophète) permet aux vivants de se situer dans le temps émergeant d'une histoire musulmane. Un cycle dont la rotation s'établit aux frontières, là où les étrangers sont accueillis. L'étranger n'apporte pas une histoire nouvelle, il suscite un rapprochement de la société vis-à-vis des origines qu'elle se donne comme fondatrices. L'intégration d'étrangers aux frontières et leur mise au rang de descendants du prophète Mohammed répondent au paradoxe de pouvoir penser l'origine à la fois au plus loin et au plus près de soi, et permettent aux Aït Ba'amran de rester contemporains de ce qui les fait être.

L'étranger est celui par lequel la société retourne à l'origine prestigieuse de son territoire et de sa culture, un peu comme si tous les immigrés en France étaient à la fois considérés comme des réfugiés politiques expulsés

de leur pays d'origine, mais aussi comme des personnages incarnant idéalement une descendance mérovingienne nous permettant de nous rapprocher de Clovis et des valeurs qu'il incarne. Pourquoi Clovis plutôt que Vercingétorix ? Parce qu'il est roi des Francs, un peuple venu d'ailleurs, d'une origine allogène sur laquelle nous avons choisi nous aussi de nous focaliser, puisque nous nous appelons Français. Et, pour finir sur une relecture des mots de Michel Foucault, l'arrivée d'étrangers sur le territoire permettrait alors de « reprendre le temps intégralement, de ressaisir ce qui avait été concédé à la succession, et de [...][renouveler] un savoir aussi vrai que celui d'un entendement éternel » (1966 : 346).

Annexes

GLOSSAIRE
DES TERMES ARABES (DIALECTE DARIJA) ET BERBÈRES (DIALECTE TACHELHIT)

A

'abid : esclave, captif (traduction arabe du terme berbère *issmgan*)
addugal : beaux-parents, beaux-frères
agdal (pl. *igoudal*) : sanctuaire, espace fermé et interdit (*haram* en arabe) en raison de la malédiction d'un saint
agadir : grenier fortifié
agharas n Rbi : le chemin de Dieu
ahrar : hommes libres, non esclaves
ahrwaj : danses du Sud marocain évoquant la bravoure et la guerre
alal : jardin
almugar arissar arizenza : littéralement « la rencontre de la vente et de l'achat », *moussem* estival organisé par les tribus
almukar alaibada : *moussem* dit « de prières » organisé par les officiants religieux
amazel : responsable des terres d'un lignage
'ammi : oncle paternel
'ammt : tante paternelle
amzil : forgeron
amzouag : banni, personnage chassé de sa tribu d'origine
anu idern : puits intarissable
anzar : pluie
aouttou : frontière (traduction berbère du terme arabe *lhedud*)
argaz : homme et par extension homme d'honneur, chef de famille
artlulunt : séances de possession
assl : origine
ayao : neveu utérin
azrf : droit coutumier

B

baraka : bénédiction divine
beldi : « ce qui est du bled », local, du terroir
bent 'amm : cousine croisée patrilatérale
bidan : hommes blancs
bismillah : au nom de Dieu
borj : tourelles
borok : objet chargé de *baraka*, « souvenir » acheté dans un *moussem*
boutagent : lit, « celui qui possède la forêt », le cochon sauvage
Bortugiz : catégorie de chrétiens considérés comme les plus anciens occupants du pays

C

chari'a : loi musulmane
cheikh : maître (nom utilisé pour désigner les saints)
cherif (pl. *chorfa*) : personne reconnue de la descendance d'un saint et du prophète Mohammed
chuhada (sing. *chahid*) : les martyrs morts au combat

D

dada : grand-père
de'a : prière votive
dnoub : les péchés

F

Franciss : Français
fuqaha (sing. *fqih*) : savants religieux, ils peuvent être aussi qualifiés d'officiants car dans bien des cas, ils jouent le rôle d'imam

H

habous : propriétés immobilières de la mosquée ou de toute institution religieuse qui leur ont été léguées en offrande par des familles ou des particuliers
hadad : forgeron
halal : consommable, licite
haram : qui relève du domaine de l'interdit, qui est proscrit par la religion
hartani (sing. *haratin*) : voir *issuqin*
hchuma : sentiment de honte
hor : pur
horm : étendue territoriale du charisme d'un saint ou d'une famille

I

ia'min : laïcs, hommes libres qui ne sont ni « gens de métiers », ni descendants d'un saint

ighourbn : ruines
igourramen (sing. *agourram*) : descendants de saints n'étant pas reconnus descendants du prophète Mohammed
ilis n a'am : cousine parallèle patrilatérale
ilis n khal : cousine croisée matrilatérale
imazighen (sing. *amazigh*) : hommes libres
imgharen (sing. *amghar*) : grands hommes d'honneur dont l'émergence récurrente déterminait jadis l'existence des fractions et tribus
imksawen : bergers (sing. *amksa*)
Ingliz : Anglais
iroumin (sing. *aroumi*) : les chrétiens
issmgan (sing. *issmg*) : esclaves, captifs
issuqin (sing. *assuqi*) : population noire autochtone, spécialiste de l'irrigation, qui exerce bien souvent les métiers de potier ou de forgeron
isti'amar : colonisation
itghqi : potier
izmalaghen : impur, croisé, ni blanc ni noir

J

Jich tahrir : armée de libération nationale ayant lutté contre la colonisation
jnoun (sing. *djinn*) : génies autochtones, êtres invisibles dont l'univers double celui des humains
joad : *jnoun* musulmans, gardiens des territoires des saints

K

kabara chuhada : cimetière des martyrs
kafir : païen
khal : oncle maternel
khalt : tante maternelle
khalwa : espace vide, lieu de retraite d'un saint
khettara : canaux d'eau souterrains
kobt : mausolée

L

la'horf : droit coutumier, coutume locale
lbaïm : le bétail
lbhar : la mer
leff : anciennes alliances intertribales divisant la région du Souss en grands ensembles politiques
lhebss : prison
lhedit : le cadeau, la récompense, don en argent ou en nature offert aux *chorfa* ou aux saints en contrepartie de leur *baraka*
lhedud : frontière
lwalideyn : les parents

M

ma'rouf : rituels généralement féminins, organisés de manière spontanée et individuelle ou cyclique (hebdomadaire, mensuelle ou annuelle) et collective
madrasa : école coranique et théologique
Makhzen : État marocain
maleïka : anges
masseraha : espace de pâturage collectif
melk : propriété privée
meskin : pauvre
meskoun : personnes habitées par les *jnoun*
messafer : voyageur érudit (nom utilisé pour désigner les saints)
morabitin : meneurs à la fois du *jihad* mystique contre soi et du *jihad* contre les chrétiens
moujahidin : combattants de la foi
moussem : grand marché organisé autour du tombeau d'un saint
msouaq : écorce de noyer utilisée pour teinter les gencives
mudjahada : *jihad* contre soi
muhafada : acte de délimitation foncière
mulkiya : propriété terrienne titrée individuellement
muqawama / moujahidin : combattants de la foi

N

nzaht n tlba : tournée organisée chaque année, en été, par les *tlba* de chacune des madrasas

O

ouqous : héritage
ourti : parcelles horticoles

R

rahn : contrat d'antichrèse
ribât : espace de martyrs et espace saint se situant sur la frontière, ermitage pour mystiques à la croisée des chemins
roumi : chrétien
rrg : champ (plur. *igran*)

S

sadaqa : don chargé de *baraka* effectué au nom de Dieu, à l'attention des saints, des *joad*, ou des hommes
saïh : magicien errant
salat : prière collective
saleh : bienfaiteur (nom utilisé pour désigner les saints)
sayyid : seigneur (nom utilisé pour désigner les saints)

Sbbanoun : Espagnols
seytan : diables, mauvais esprits, qu'ils soient humains ou *jnoun*
siba : période d'anarchie, de razzias intertribales

T

ta'asibt : acte juridique de substitution d'héritage
taddugalt : belles-sœurs
tagant : forêt
tagat : malédiction d'un saint, envers ceux qui contreviennent à sa volonté
takatin : foyers, maisons conjugales
takerkourt : cairn, monticule de cailloux
tamazelt : règle de la coutume locale interférant sur l'héritage des femmes
tamazight : le terroir, le paysage, le pays
tarikh : histoire
tborida : fantasia, compétition de course à cheval martiale
teisghart : parcelles agricoles d'affins
tibhert : jardin
tiqaf : sortilège entraînant l'impuissance
tlba (sing. *taleb*) : étudiants en sciences coraniques, étant en mesure d'enseigner la religion
twiza : institution de l'entraide collective

W

wali : ami de Dieu (nom utilisé pour désigner les saints)

Z

zawiya : sanctuaire rituel jouant le rôle de dispensaire pour les dévots du saint et les adeptes d'une voie mystique
ziyara : la visite au mausolée d'un saint
ziyart : tribut annuel payé par chaque fraction ou tribu à la madrasa à laquelle elle est affiliée / prix en argent de la participation à un rituel de commémoration d'un saint (*ma'aruf*, *moussem*, *lhedit*)

BIBLIOGRAPHIE

ADAM André, 1950, « La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas », *Hespéris*, t. XXXVII : 289-362.

ALBERT-LLORCA Marlène et ALBERT Jean-Pierre, 1995, « Mahomet, la vierge et la frontière », *Annales HSS*, n° 4 : 855-886.

ALIFRIQUI Mohamed, 2004, « L'écosystème de l'arganier », Étude réalisée à la demande du programme des Nations Unies pour le développement (PNUD-Maroc).

Arab Man and Biosphere-Unesco, 1998, *Biosphere Reserve Management Plan*, Paris, Unesco.

AUCLAIR Laurent et ALIFRIQUI Mohamed, 2005, « Les *agdal* du Haut Atlas marocain. Enjeux d'une recherche pluridisciplinaire », *Cahiers de recherche du Centre Jacques-Berque*, n° 3 : 61-79.

BALÉE William (dir.), 1994, *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany – The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*, New York, Columbia University Press.

BALÉE William, 2002, « Qui a planté les décors de l'Amazonie ? », *La Recherche*, hors série n° 8 : 80-85.

BANI-AAMEUR Fouzia (dir.), 1998, *L'Arganier et les plantes des zones arides et semi-arides*, Agadir, Université Ibn Zohr.

BASSET Henri, 1920, *Essais sur la littérature des Berbères*, Alger, Carbonel.

—, 1978, « Karkûr », *Encyclopédie de l'Islam*, t. IV, Leiden/Paris, E.-J. Brill/Maisonneuve et Larose : 681-682.

BÉDOUCHA Geneviève, 1987, *L'eau, l'amie du puissant. Une communauté oasienne du Sud tunisien*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

BELLAKHDAR Jamal, 1997, *La pharmacopée marocaine traditionnelle. Médecine arabe ancienne et savoirs populaires*, Paris, Ibis Press.

BENABID Abdelmalek et FENNANE Mohamed, 1999, « Principales formations forestières », in *Le Grand livre de la forêt marocaine*, Sprimont, Mardaga.

BENKHEIRA Mohammed Hocine, 2000, *Islâm et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris, PUF.
BÉRARD Laurence et MARCHENAY Philippe, 1995, « La construction sociale des produits de terroir », *Terrain*, n° 24 : 153-164.
BERQUE Jacques, 1955, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, PUF.
—, 1974, *Maghreb, histoire et sociétés*, chap. 6 : « Droit des terres et intégration rurale », Paris, Duculot.
—, 1978, *L'intérieur du Maghreb : XVe-XIXe siècle*, Paris, Gallimard.
—, 1990, *Le Coran. Essai de traduction*, Paris, Sindbad.
BLOCH Maurice, 1995, « Devenir le paysage. La clarté pour les Zafimaniry », in *Paysage au pluriel*, Claudie Voisenat (éd.), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
—, 1996, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, n° 2 : 59-76.
BONNEMAISON Joël, 1981, « Voyage autour du territoire », *L'espace géographique*, n° 4 : 249-262.
BOUDERBALA N., CHICHE J., HERZENNI A., PASCON Paul, 1984, *La question hydraulique*, t. 1, Rabat, Graphitec.
BOUNFOUR Abdallah, 1994, *Le nœud de la langue. Langue, littérature et société berbères au Maghreb*, Aix-en-Provence, Edisud.
BOURBOUZE Alain, 2003, « L'éleveur caprin dans l'arganeraie : une gestion en ''bon père de famille'' », in *La chèvre dans l'écosystème Arganier*, Séminaire Essaouira, 20-21 mars 2003.
BOURDIEU Pierre, 2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris/Genève, Droz.
BUOB Baptiste, 2005, « Paraître et être authentique : tradition et identité chez les dinandiers de la médina de Fès », *Cahiers du Centre Jacques-Berque*, n° 3 : 161-183.
CAILLAVET Chantal et MINCHOM Martin, 1992, « Le Métis imaginaire : idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVIe-XXe siècle) », *L'Homme*, n° 122-124 : 115-132.
CAMPS Gabriel, 1981, « L'origine des Berbères », in *Islam : société et communauté. Anthropologies du Mahgreb*, sous la direction d'Ernest Gellner, les Cahiers CRESM, Paris, CNRS.
CARLIER Omar, 2004, « Le moudjahid, mort ou vif ? », in *La guerre d'Algérie dans la mémoire et l'imaginaire*, A. Dayan et L. Valensi (éd.), Saint-Denis, Bouchène : 51-86.
CAUVET Commandant, 1930, *Les Berbères en Amérique : essai d'Ethnocinésie Préhistorique*, Alger, J. Bringau.
CHABBI Jacqueline, 1995, « Ribât », *Encyclopédie de l'Islam*, t. VIII, Leiden/Paris, E.-J. Brill/Maisonneuve et Larose : 511-523.
COLIN G. Sheehan, 1990, « Hartânî », *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, Leiden/Paris, E.-J. Brill/Maisonneuve et Larose : 237-238.

COLONNA Fanny, 1987, « Ce que les paysans disent de leurs ruines. Aurès, les années soixante-dix », *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 159-160-161 : 249-267.

DAKHLIA Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte.

DEBARBIEUX Bernard, 1995*a*, « Le lieu, fragment et symbole du territoire », *Espaces et sociétés*, n° 82-83 : 13-35.

—, 1995*b*, « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'Espace géographique*, n° 2 : 97-112.

DELEUZE Gilles, 1978-1980, « Les cours de Gilles Deleuze à Vincennes : Leibniz-Kant », www.webdeleuze.com

—, 1994 [1963], *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, Paris, PUF.

DERMENGHEM Émile, 1954, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

DESCOLA Philippe, 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

—, 2001, « Par-delà la nature et la culture », *Le Débat*, n° 114 : 86-101.

—, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

—, 2006, « Anthropologie de la nature », in *Cours et travaux du Collège de France*, Paris.

DOUTTÉ Edmond, 1984 [1909], *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner.

DUMONT Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris/La Haye, Mouton.

—, 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris/La Haye, Mouton.

EL MOUNTASSIR Abdallah, 1999, *Initiation au tachelhit langue berbère du sud du Maroc*, Paris, Langues et Mondes/l'Asiathèque.

FABRE Daniel, 2005, « Limites non frontières du Sauvage », *L'Homme*, n° 175-176 : 427-444.

FAIRHEAD James et LEACH Melissa, 1995, *À qui est la forêt ? Conservation moderne et historique des terres de la réserve guinéenne de Ziama*, Document du Réseau foresterie pour le développement rural, n° 18, 30 p.

FOUCAULT Michel, 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

—, 1984, « Dits et écrits. Des espaces autres » (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5 : 46-49.

GALINIER Jacques, 1997, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Paris, PUF.

—, 1999, « L'entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde », *L'Homme*, n° 151 : 101-122.

GARINE Éric, LANGLOIS Olivier, RAIMOND Christine et WICHATITSKY Michel de, 2003, « Paysage fortuit ou nature construite ? Écologie historique des savanes soudaniennes au nord Cameroun », in *Des milieux et des hommes : fragments d'histoire croisés*, Muxart T., Vivien F.-D., Villalbalba B. et Burnouf J. (éd.), Paris, éd. Elsevier : 151-160.

GELLNER Ernest, 2003 [1969], *Les Saints de l'Atlas*, traduit de l'anglais par Paul Coatalen, Saint-Denis, Bouchène.

GHASARIAN Christian, 1996, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Le Seuil.

GODELIER Maurice, 1984, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard.

HALBWACHS Maurice, 1968 [1950], *La mémoire collective*, Paris, PUF.

—, 1994 [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

HART David Montgomery, 1999, « Origin myths, autochthonous and stranger elements in lineage and community formation and the question of onomastic recurrences in the Moroccan Rif », *The journal of North African Studies*.

HERBER J., 1927, « Un kerkour sur pierres romaines », *Hespéris*, t. VII : 368-370.

HSAIN Ilahiane, 2003, « La mobilité sociale des Haratines du sud du Maroc : de la pertinence du concept de l'Habitus de Bourdieu », in *L'Anthropologie du Maghreb : les apports de Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Lahouari Addi (éd.), Paris, Awal/Ibis Press : 157-177.

IBN KHALDÛN, 1997 [1377], *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, trad. intégrale par Vincent Monteil, Arles, Actes Sud/Sindbad.

JACQUES-MEUNIÉ Djinn, 1982, *Le Maroc saharien des origines au XVIe siècle*, Paris, Librairie Klincksieck.

JAMOUS Raymond, 2002 [1981], *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, New York/Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

JUSTINARD Colonel, 1930, *Villes et tribus du Maroc. Tribus berbères. Les Aït Ba'Amran*, Paris, Honoré Champion.

—, 1933, « Notes sur l'histoire du Sous au XVIe siècle, Sidi Ahmed u Moussa, carnet d'un lieutenant d'El Mansour », in *Archives marocaines*, n° 29, Paris, Honoré Champion.

—, 1954, *Un petit royaume berbère : le Tazeroualt. Un saint berbère Sidi Ahmed ou Moussa*, Paris, Maisonneuve.

KADIRI Nour, 2009, « À l'orée du Sahara, les turbulences géopolitiques de l'ancienne enclave espagnole de Sidi Ifni », *Outre-Terre*, n° 23 : 101-116.

KANT Emmanuel, 1944, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF.

LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1982, *Le conte Kabyle. Étude ethnologique*, Paris, La Découverte.

LAFOND J., 1948, *Les sources du droit coutumier dans le Souss*, Agadir, Imprimerie du Souss.

LAKHSSASSI Abderrahmane et TOZY Mohamed, 2000, « Segmentarité et théorie des leff-s : Tahuggwat et Taguzult dans le Sud-Ouest marocain », *Hespéris-Tamuda*, vol. XXXVIII, Rabat : 183-214.

LAKOFF George et JOHNSON Mark, 1985, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Éd. de Minuit.

LANDOLT Hermann, 1978, « Khalwa », *Encyclopédie de l'Islam*, t. IV, Leiden/Paris, E.-J. Brill/Maisonneuve et Larose : 1022-1023.

LAOUST Émile, 1920, *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc*, Paris, A. Challamel.

—, 1923, « Pêcheurs berbères du Souss », *Hespéris*, t. III : 237- 361.

LECESTRE-ROLLIER Béatrice, 2003, « De la terre à la parenté dans le Haut Atlas marocain », *Techniques et culture*, n° 40, *Efficacité technique, efficacité sociale*, mis en ligne le 18 mai 2006. URL : http://tc.revues.org/document1421.html.

LÉON L'AFRICAIN, 1830, *De l'Afrique*, Paris, Cordier.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.

—, 1983 [1956], *Le regard éloigné*, chap. III : « La famille », Paris, Plon.

LIBERSKI-BAGNOUD Danouta, 2002, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

M'HIRIT Omar, BENZYANE Mohamed, BENCHEKROUN Faiçal, EL YOUSFI Mohamed, BENDAANOUN Mhamed, 1998, *L'arganier. Une espèce fruitière forestière à usages multiples*, Sprimont, Mardaga.

MAHDI Mohamed, 1999, *Pasteur de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*, Casablanca, Najah El Jadida.

MAITROT Capitaine, 1916, « Les ruines dites portugaises des Doukkala », *Archives berbères*, vol. 1, fasc. 4 : 279-292.

MALAMOUD Charles, 2006, « Transitions et emboîtements, note sur la frontière dans le rituel de l'Inde ancienne », in *Un homme dans le langage, Originalité, diversité, ouverture*, Dominique Ducard, Claudine Normand (dir.), Antoine Culioli, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, juin 2005, Paris, Ophrys, 2006 : 146-159.

MASSIGNON Louis, 2006 [1906], *Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle. Tableau géographique d'après Léon l'Africain*, Rabat, Bibliothèque nationale du royaume du Maroc.

MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

MITATRE Claire-Cécile, 2002, « *Awal n imksawen*, la parole dévergondée. L'apprentissage des règles sociales par leur transgression chez les jeunes bergers chleuh des montagnes marocaines », article de DEA, université Paris X Nanterre.

—, 2004, « Régularités saisonnières, ordre calendaire et herméneutique des aléas climatiques chez les berbérophones de l'Anti-Atlas (Sud marocain) », in *Cahiers de recherche du Centre Jacques-Berque*, n° 1 : 59-70.

MONTAGNE Robert, 1930a, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur les transformations politiques des Berbères sédentaires (groupes chleuh)*, Paris, Librairie Félix Alcan.

—, 1930b, *Villages et kasbas berbères, tableau de la vie sociale des berbères sédentaires dans le sud du Maroc*, Paris, Félix Alcan.

MONTEIL Vincent, 1967, « Chroniques de la zawiya d'Assa », in *Mélanges Mohamed El Fassi*, Rabat, Université Mohamed V : 81-90.

MONTEIL Vincent et SAUVAGE Charles, 1949, *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, Paris, Larose.

MOUNTASSIR Abdallah El, 1999, *Initiation au tachelhit, langue berbère du sud du Maroc*, Paris, Langues et Mondes/L'Asiathèque.

MOUSSAOUI Abderrahmane, 2002, *Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud-ouest algérien*, Paris, CNRS éditions.

NAIMI Mustapha, 1994, « Nul Lamta ou l'éveil du sens étiologique », in *Le nom géographique : patrimoine et communication*, Actes du premier colloque national sur les noms géographiques, Rabat, IURS-DCFTT : 45-85.

—,2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

OUARDIGHI Abderrahim, 1975, *La grande crise franco-marocaine : 1952-1956, toute l'épopée de la résistance armée marocaine*, Rabat, Ouardighi éditions.

PASCON Paul, 1983, *La Maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, SMER.

—,1977, *Le Haouz de Marrakech*, Rabat/Tanger, Éditions marocaines et internationales.

PELTIER Jean-Paul, 1982, « La végétation du bassin versant de l'oued Souss (Maroc) », thèse de doctorat ès sciences, université de Grenoble I.

PLANHOL Xavier de, 2000, *L'Islam et la mer. La mosquée et le matelot VIIe-XXe siècle*, Paris, Librairie académique Perrin.

POLIGNAC François de, 1990, « Déméter ou l'altérité dans la fondation », in *Tracés de fondation*, Marcel Détienne (dir.), Louvain/Paris, Peeters : 289-300.

POMIAN Krzysztof, 1997, « Francs et Gaulois », in *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard : 2245-2300.

RACHIK Hassan, 1990, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Casablanca, Afrique Orient.

RETAILLÉ Denis, 1997, *Le Monde du géographe*, Paris, Presses de Sciences Po.

RICARD Robert, 1955, *Études de l'histoire des Portugais au Maroc*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis.

ROSENBERGER Bernard, 1987, « Le Portugal et l'Islam maghrébin (XVe-XVIe siècles) », in *Histoire du Portugal, Histoire européenne*, Actes du colloque, Paris, 22-23 mai 1986, Fondation Calouste-Gulbenkian, Centre culturel portugais : 59-83.

SALIQUET NAVARRO Luis (Capitaine), 1941, « Los merabettnes del llano de Tagragra », *Mauritania* : 249-252.

SEBTI Abdelahad, 1992, « Insécurité et figures de la protection au XIXe siècle. La "ztâta" et son vocabulaire », in *La société civile au Maroc*, sous la direction de Nourredine El Aoufi, Rabat, SMER : 24-29.

SOUSSI Mokhtar, 1960-1963, *Al-Ma'soul*, (20 volumes), Casablanca/Fdâla, éd. Al-Najâh.

TAYLOR Anne Christine, 1997, « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro », *Terrain*, n° 29 : 83-96.

TERRASSE Henri, 1949-1950, *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du Protectorat français*, Casablanca, Atlantides.

ZEHNDER Fridolin, (à paraître), *Un Suisse combattant pour la liberté au Maroc. Un destin, deux mondes par Mohamed Moummen le moudjahid*, trad. de Martinolli Emmanuel.

TABLE DES CARTES

CARTE 1 Localisation de la confédération Aït Ba'amran 23

CARTE 2 Registre royal des tribus marocaines en 1580 31

CARTE 3 Segmentation commerciale et religieuse du pays Aït Ba'amran 49

CARTE 4 Répartition des principaux saints frontaliers en pays Aït Ba'amran 74

CARTE 5 Réseaux visuels des marques de saints 85

CARTE 6 Répartition des principales forêts sanctuaires en pays Aït Ba'amran 183

CARTE 7 La construction territoriale des catégories sociales ..... *hors texte*

CARTE 8 Perception comparée des ruines frontalières par les *issuqin* et les *chorfa* en pays Aït Ba'amran 265

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements 7
Préambule 13

INTRODUCTION 21

Des Berbères et de l'origine 22
L'étranger fondateur 25
Des régimes d'historicité au Maroc 26
Des modes de spatialité au Maroc 29
La frontière : du mythe du *jihad* aux gestes rituels 32
Les Aït Ba'amran dans le Maroc d'aujourd'hui 33
De l'ethnologie de la nature à l'ethnologie des frontières 35
Quand les contraintes du terrain marocain
induisent le paradigme 36
Architecture de l'ouvrage : de l'exil à la parenté 37

PREMIÈRE PARTIE

De l'exil au *jihad*

CHAPITRE PREMIER
L'EXIL DE L'HISTOIRE 45

La segmentation commerciale et religieuse du territoire 45
La segmentation commerciale du territoire 46
La segmentation religieuse du territoire 50
Une histoire bâtie sur le *jihad* 52
Les *issuqin* : autochtones ou métisses du sultan ? 57
Les bannis font l'histoire 63

CHAPITRE 2
SAINTS FAISEURS DE FRONTIÈRES 67

Ces saints venus d'ailleurs 68
Quand l'itinéraire des saints trace les frontières des tribus 71
Le tombeau du saint et la frontière 71
La frontière comme itinéraire de saints 73
La baraka *des saints et le primat des frontières* 76
Des frontières sanctuarisées 78
L'étendue du charisme du saint 82
La circulation rituelle de la baraka *aux frontières* 82
L'itinéraire du regard le long du parcours du saint 83
Le horm 86

CHAPITRE 3
ET LE *JIHAD* FONDA LE TERRITOIRE ! 89

L'empreinte des chrétiens sur les ruines du passé 89
La mémoire du *jihad* et l'oubli des razzias 95
Le jihad *aux frontières* 95
Les frontières de l'intérieur et l'opposition mystique entre sainteté et monde chrétien 97
La côte comme espace d'emboîtement entre l'univers des saints et le monde des chrétiens 98
Les frontières du milieu sans saints ni chrétiens 101
La conquête religieuse du sol 102
La commémoration rituelle du *jihad* aux frontières 105
Les moussem *du* jihad 105
Danser le jihad *aux frontières, le rituel de* nzaht n tlba 110

CHAPITRE 4
LE CORPS DES FEMMES AUX FRONTIÈRES 113

Aux frontières du territoire et du corps 113
Le mausolée, la fécondité et la psychiatrie 113
L'arganier de saints et les problèmes dermatologiques 115
Le cairn de saints et le traitement du dos 115
Le petit cairn ou comment se débarrasser des verrues aux frontières 115
Le cairn sur soi ou comment se transformer en frontière 116
La tombe aux verrues 116
Les ruines de chrétiens, les grottes aux jnoun *et le traitement du célibat* 117
Les stigmates de la honte 118

Se souvenir du *jihad* et guérir de la honte 121
Le *jihad* contre soi 124
Le regard des femmes sur les ruines 126

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE 129

DEUXIÈME PARTIE

De la forêt à la culture

CHAPITRE 5
PARLER ET PENSER PAR LA FORÊT 137

D'un babil motivé à une langue innée 138
La langue par le lait 138
Un babil à l'accent animal 139
L'apprentissage de la langue : un non sens domestique 141
L'école buissonnière de la parole 143
La forêt, un espace de liberté verbale pour les enfants 143
La langue révélée par l'anthropomorphisme de la forêt 144
Une langue babélienne 148
Du mutisme à la littéralité : le passage à la parole des adultes 150
La forêt ou le monde domestique des génies 151
La langue menacée par les êtres de la forêt 154
Vache ou sanglier ? : la transgression des limites et le chamboulement des apparences 154
Quand les jnoun *sèment le doute dans l'apparence* 156

CHAPITRE 6
SAINTS DOMESTICATEURS DE L'ENVIRONNEMENT 161

Quand les saints délimitent le terroir des humains et celui des *jnoun* 162
Le saint garant du bon voisinage entre humains et jnoun *et le rôle des espaces sanctuaires* 162
La continuité de l'action du saint par le sacrifice aux jnoun 166
La frontière comme pôle rituel de la domestication 168
Quand la pluie des saints pallie les péchés des hommes 168
Le savoir du saint ou la ritualisation des pratiques écologiques 170
Beldi/roumi : la production locale, un juste milieu entre Occident et monde des *jnoun* 173

CHAPITRE 7
DES FORÊTS SANCTUAIRES AUX PÂTURAGES
DES CHRÉTIENS 179

L'arganeraie des *chorfa* : sanctuaire écologique
ou paysage effrayant ? 180
La dénégation du rôle de l'anthropisation
dans le développement des forêts sanctuaires 189
Des pierres pour construire une forêt
ou le cycle long des hommes et des arganiers 189
Dieu, les saints et les écureuils : les figures
de l'histoire écologique des arganeraies 193
Les pâturages des chrétiens 196

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE 203

TROISIÈME PARTIE

De la terre au sang

CHAPITRE 8
LA CONSTRUCTION TERRITORIALE
DES CATÉGORIES SOCIALES 209

Le territoire des laïcs : un espace agricole
et horticole morcelé par les mariages 210
Un territoire divisé et hétérogène 211
Logique d'unions matrimoniales, circulation
des terres héritées et forme d'entraide collective 213
Frontières fixes, limites poreuses :
territorialité tribale et héritage foncier inter-lignagers 219
Les ancêtres bannis, la généalogie des diviseurs
et les saints du mariage dans le voisinage 221
Le territoire des *issuqin* : un espace réparti entre lignages
dans l'unité des morts 224
Système d'irrigation, indivision des terres lignagères
et endogamie au sein de la catégorie sociale 224
Frontières fixes, limites poreuses : le principe du primat territorial
de la catégorie sociale 226

L'unité arboricole de la communauté des morts et l'ancêtre-hôte du saint des chorfa 226
Le territoire des *chorfa* : un espace indivis construit autour d'une généalogie 228
Un territoire indivis exploité par les consanguins 229
L'indivision et la construction du lien généalogique au saint 230
Les stratégies de préservation de l'indivision du patrimoine foncier des chorfa 231
Le saint comme inscription de l'unité généalogique du groupe aux frontières du territoire 234
La division des terres et la désanctuarisation des territoires des chorfa 234
La vallée de Imi Ougouni : un exemple d'indivision entre les trois catégories sociales 236
Synthèse – Parenté, territoire et catégories sociales : un nouveau regard sur le Maroc 238
Endochtonie/Exochtonie et la construction de l'identité généalogique des chorfa 238
L'endochtonie comme processus de paix, l'exochtonie comme dynamique du conflit 241
Le rapport aux saints et aux ancêtres comme manifestation territoriale des valeurs sociales 243

CHAPITRE 9
REJOUER L'HISTOIRE DU SOL DANS LE PAYSAGE 245

Le souvenir des ancêtres au fil du temps généalogique de l'indivision 246
La généalogie des chorfa *comme trame temporelle de l'histoire des ancêtres* 246
Le cycle généalogique de l'histoire et le relais des chorfa *dans l'indivision des frontières* 250
La division du territoire frontalier des chorfa *et l'amnésie de l'histoire des ancêtres* 255
Vues sur les ruines : la temporalité coloniale de l'histoire de l'autochtonie 258
La contestation de la maîtrise ancestrale de l'irrigation par les issuqin 258
L'altérité des chrétiens comme traitement historique de l'autochtonie 259
Le jihad *comme principe d'appropriation terrienne et l'allégeance des* issuqin *au sultan* 263
L'autre histoire du sol : le rituel de commémoration du saint des *chorfa* 268

CHAPITRE 10
COMMENT DEVIENT-ON DESCENDANT DU PROPHÈTE ? 273

Les raisons de l'accueil des bannis et le rôle du mariage 275
La parenté par héritage : du géniteur au fondateur 278
Le banni et le renouvellement des valeurs sociales
et historiques du chérifisme 283
L'histoire de la grande maison des Zabun ou comment un Juif banni engendra des descendants du prophète Mohammed 284
De la parenté à la généalogie : quatre types de relations permettant de construire de l'agnation à partir de l'héritage 289
La séduction des femmes ou la reproduction de la société par le banni 293
Le sous-lignage du banni comme pôle historique et fleuron du chérifisme 295

CONCLUSION GÉNÉRALE
REFONDER L'ORIGINE PAR L'ACCUEIL D'ÉTRANGERS AUX FRONTIÈRES 299

Le fardeau du chérifisme 299
Le perpétuel recommencement des origines aux frontières 301

Annexes

Glossaire 307
Bibliographie 313
Table des cartes 321

CHEMINS DE L'ETHNOLOGIE

Collection dirigée par
Cécile Barraud et Michael Houseman

Et si la frontière était le centre du territoire ? Et si l'origine n'était pas un événement premier mais un événement répété et donc à venir ?

Autant de questions posées par l'accueil de l'étranger aux frontières d'une tribu berbérophone du Sud marocain, les Aït Ba'amran, composée en grande partie de bannis venus des quatre coins du Maghreb et par-delà. Car l'étranger, l'ethnologue y compris, est ici invité à habiter les frontières du territoire politique pour incarner au mieux les valeurs d'une fondation axées sur le principe de conquête et non sur celui d'autochtonie. Quand l'altérité se joue de l'histoire, le dernier arrivant devient le premier venu, ou encore un Juif errant, le digne descendant du prophète de l'Islam.

Seul l'exil est à même de susciter une si particulière manière de s'inscrire dans le sol et c'est à l'ombre des arganiers, dans les dernières montagnes arides du Sud-Ouest marocain avant le Sahara, que Romain Simenel a pu tirer parti de l'originalité du contexte ethnographique pour revisiter dans cet ouvrage certains paradigmes incontournables de l'Anthropologie Maghrébine : Comment aujourd'hui encore le territoire tribal articule-t-il segmentarité et sainteté ? Quelle place occupe le rituel dans la perception du territoire et du corps ? En quoi le mariage arabe renverse-t-il tant les fondements de la théorie de l'Alliance ? Comment l'héritage façonne la généalogie ? Plus encore, loin des préjugés sur l'influence que peut exercer la religion musulmane sur la manière de penser le rapport à l'environnement, et riche d'une configuration où les humains se sentent étrangers aux autres existants (plantes, animaux, génies) qu'ils côtoient en ces terres, Romain Simenel projette le Maroc sur le devant de la scène des réflexions menées par l'Anthropologie de la Nature. L'ouvrage délivre aussi les clefs de compréhension de quelques grandes énigmes de l'histoire sociale musulmane comme celle concernant la multiplication des descendants du prophète Mohammed. Enfin, l'auteur ouvre sur de nouvelles perspectives anthropologiques relatives à la cognition humaine en soulevant notamment l'existence d'une conception biologique de la transmission du langage cohabitant avec un apprentissage horizontal de la langue berbère par les enfants-bergers. La langue, le territoire, l'environnement, la parenté, le rituel et l'histoire sont ainsi vus à la lumière de l'exil sous la forme d'un récit qui rend hommage aux sociétés humaines pour leur capacité à se définir par l'ailleurs.

Romain Simenel, ethnologue, est chercheur à l'IRD. Il mène depuis 2002 des recherches de terrain dans le Sud marocain, chez les Aït Ba'amran. Actuellement en poste au Maroc, ses dernières recherches portent sur le rôle des interactions humains-non humains dans l'apprentissage culturel.

ISBN CNRS : 978-2-271-07173-6
ISSN : 1257-9947

ISBN Version PDF : 978-2-7351-1555-6